BT
701
.S556

1.12.'98.

The Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

BT 701 .S556
Simon, Theodor
Die Psychologie des Apostels
Paulus

Shelf

Die Psychologie

des

Apostels Paulus.

Von

Lic. Dr. **Theodor Simon**
Schloßpfarrer in Cottbus.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1897.

Apoſtelgeſch. 17, 18: *τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στοϊκῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ. καί τινες ἔλεγον Τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; οἱ δέ Ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι, ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο.*

Seinem verehrten Freunde

Herrn Amtsrichter Dr. jur. A. von Bentivegni

als äußeres Zeichen innerer Gemeinschaft

gewidmet

vom

Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/diepsychologiede00simo

Vorwort.

„Psychologie“ ist jetzt die wissenschaftliche Tageslosung. So wird ein Versuch, auch den psychologischen Anschauungen heiliger Schrift das Wort zu geben, heute nicht unangebracht und vielleicht manchem willkommen sein. Vorliegende Schrift ist von dem Gedanken getragen, daß die psychologischen Grundansichten des Apostels Paulus nicht blos Meinungen ferner Zeiten, sondern Wahrheit auch für uns seien. Der Verfasser hat danach gestrebt, weitere Kreise zu interessiren und seinem Gegenstand eine möglichst leicht lesbare Darstellung zu geben. Er hat es deshalb vermieden, seine Ausführungen, die Paulus aus Paulus zu verstehen suchen und in Manchem von dem bisher Ausgesprochenen abweichen, mit Litteraturangaben und Bestreitung entgegenstehender Ansichten zu überladen. Für die Leser, welche der Frage weiter nachzugehen wünschen, ist das Verzeichnis am Schluß bestimmt, das die hierher gehörige Litteratur in möglichster Vollständigkeit bringt. Gleichfalls der leichteren Lesbarkeit halber sind die Citate aus der heiligen Schrift, soweit notwendig, im laufenden Texte wörtlich angeführt, da erfahrungsgemäß der Zwang steten Nachschlagens die Lust am Lesen empfindlich stört. Möchte dieser Beitrag das Vertrauen stärken helfen, daß die Wahrheit der heiligen Schrift das Licht der Wissenschaft nicht zu scheuen braucht!

Cottbus im März 1897.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Einleitung . . . . . S. 1—5

A. Das äußere oder leibliche Wesen des Menschen als Unterlage des inneren Wesens . . . . . „ 5—23

I. Das *σῶμα* (die Leibesform) . . . . . „ 5—15

II. Die *σάρξ* und *δόξα* (der Leibesstoff) . . . „ 15—23

B. Das innere oder seelisch-geistige Wesen des Menschen „ 23—48

I. Als Ganzes in der *καρδία* . . . . . „ 24—28

II. Das innere Wesen als *ψυχή* . . . . . „ 28—33

III. Das innere Wesen als *πνεῦμα* . . . . „ 33—48

a. Das *πνεῦμα* als Beherrscher des sarkisch-psychischen Lebens . . . . . „ 38—46

b. Das *πνεῦμα* in seinen Beziehungen zu einer höheren Welt . . . . . „ 46—48

C. Psychologisch merkwürdige Zustände . . . . . „ 48—110

I. Der Mensch im Zustand der Sünde . . . „ 49—67

II. Der Mensch unter dem Einfluß der Gnade . „ 67—110

Schluß . . . . . „ 110—111

Litteraturnachweis . . . . . „ 112

Stellenregister . . . . . „ 116

Von demselben Verfasser sind früher erschienen:

1) Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier maßgebenden Weltanschauungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1894. 2 Mk. 40 Pf.

2) Arthur Schopenhauer nach seinem Charakter und seiner Stellung zum Christentum. Chr. Belser'sche Verlagshandlung, Stuttgart 1894. 80 Pf.

3) Darstellung der Seinslehre Lotzes in ihrem Verhältnis zu der Herbarts. G. Fock Leipzig 1892. 2 Mk.

Es ist bemerkenswert, daß in den neueren Bearbeitungen der Geschichte der Psychologie, wenigstens soweit sie dem Verfasser zu Gesichte gekommen sind, der Psychologie der heiligen Schriften unseres Glaubens nirgends ein Kapitel gegönnt wird. Die kindlichsten Begriffe aus den ersten Tagen der griechischen Philosophie werden als wertvoller Schatz der Wissenschaft auch heute noch sorgfältig von Hand zu Hand weiter gegeben, die biblischen Anschauungen, deren Einfluß auf die Bildung unsrer Zeit doch ohne Streit unendlich bedeutender ist, als etwa die Lehre Demokrits von den runden Seelenatomen, werden kurzerhand bei Seite gesetzt und als nicht vorhanden betrachtet. Und doch liegt hier ein Reichtum psychologischer Beobachtungen und Begriffe vor, welcher auch demjenigen, der nur mit objektiv-wissenschaftlichem oder historischem Interesse heran tritt, entschieden Achtung abnötigt. Wie ernstlich haben sich die Schriftsteller der Bibel mit der inneren Welt des Menschengeistes beschäftigt, wie schwer gerungen um Lösung der Rätsel des menschlichen Herzens und menschlichen Lebens. Es wäre doch wunderbar, wenn dabei nicht mancher tiefe Blick in die Menschenseele gethan worden wäre, der sich noch heute jedem Sehenden als Wahrheit bezeugt, wenn nicht mancher Gedanke aus dieser, über Jahrtausende sich erstreckenden, Geistesarbeit auch heute noch für die Wissenschaft des Seelenlebens wertvoll wäre.

Zwar um eine systematische Lehre von der Seele oder von seelischen Vorgängen war es den Verfassern heiliger Schriften nicht zu thun, und dies mag ein Grund sein, warum sich ihre Anschauungen einer systemsüchtigen Zeit nicht empfohlen haben. Aber zum nicht geringen Teil mag auch die Behandlungsart der biblischen Psychologie von Seiten der Theologen mit dazu beigetragen haben, bei den Fachleuten der Psychologie ein Vorurteil hervorzurufen, als

litten die hierher einschlagenden Begriffe der heiligen Schriften an einer Unbestimmtheit und Unklarheit, die sie wissenschaftlicher Beachtung unwert machten.

Wir dürfen, wollen wir scharfe und klare Bestimmungen gewinnen, nicht von vorne herein darauf ausgehen, die Anschauungs- und Ausdrucksweise der verschiedensten Zeiten und Verfasser der biblischen Schriften zu harmonisiren. Wohl ist es Eine göttliche Wahrheit, die hier nach menschlichem Ausdruck ringt, aber nur in allmählicher Entwicklung gelangt dies Ringen zum Ziel. Wie in dem Keim, der zum Baum werden soll, liegt in den früheren Stadien der Entwicklung manches zusammen, was erst später sich scheidet. Obgleich das Spätere aus dem Früheren herausgewachsen ist, so bemühen wir uns doch vergeblich und erschweren das Verständnis, wenn wir einen auf der höchsten Entwicklungsstufe klar ausgeprägten Begriff schon in die Ausdrucksweise früherer Stufen mit Gewalt hinein zu interpretiren suchen. Ja, es ist ganz natürlich, daß selbst gleichzeitige Schriftsteller, auf gleicher Höhe der Erkenntnis, doch, falls sie selbständig verfahren und von einander unabhängig sind, ein und derselben Wahrheit eine verschiedene Form und Ausdrucksweise geben. Indem man nun versucht, dem gleichen Wort bei den verschiedenen Schreibern ganz und genau denselben Sinn unter zu schieben, gerät man in Gefahr, die Umrisse der Begriffe zu verwischen, die vielleicht von dem einzelnen Schriftsteller zu großer Bestimmtheit entwickelt waren.

Wir gedenken im Folgenden die Psychologie nur eines Einzelnen unter den heiligen Schriftstellern darzulegen, und wie wir von der Wahrheit und dem Werte der Psychologie des Apostels Paulus unwandelbar überzeugt sind, so hoffen wir, es möge uns denen gegenüber, die dem Gedanken- und Interessenkreise der heiligen Schriften fern stehen, wenigstens der Nachweis gelingen, daß dieselbe zum mindesten mancher in die Geschichte der Wissenschaft aufgenommenen Gestalt der Psychologie würdig zur Seite steht.

Bei Paulus finden wir die Psychologie der Bibel in ihrer entwickeltsten Form, hier befindet sie sich in ihrem Blütestadium, wo alles in früheren Entwicklungsstufen Angelegte zu klarer, reinlicher Sonderung gelangt ist. Ist Johannes der Methaphysiker, so ist Paulus der Psychologe unter den Aposteln zu nennen. Überall offenbart sich bei ihm ein feiner psychologischer Blick, mit dem er

die Vorgänge des innersten Seelenlebens verfolgt und klar durchschaut. Vorwiegend betrachtet er die Heilsthatsachen aus dem Gesichtspunkt ihrer psychologischen Wirksamkeit, ihres Einflusses auf das Seelenleben des Menschen, auf sein Denken, Fühlen und Thun.

Wenn von der Psychologie mit Recht verlangt wird, daß sie auf Beobachtung von Thatsachen, auf Empirie beruhe, so erfüllt die paulinische Psychologie auch diese Forderung. Nur ist die Empirie des Paulus höherer Art. Die gewöhnliche Psychologie sucht die seelischen Vorgänge zu erforschen, die sich an allerlei äußere Bedingungen von größerer oder geringerer Gleichgültigkeit knüpfen. So bemüht sie sich etwa, die verschiedene Art der Gefühle zu bestimmen, die in mir beim Anblick der unterschiedlichen Farben rot, blau, grün ꝛc. nach einander entstehen, oder sie forscht nach dem Gesetz der Zunahme der Empfindung bei allmählicher Zunahme des äußeren Reizes. Paulus aber beobachtet das Verhalten der Menschenseele unter dem Einfluß unendlich wichtigerer Bedingungen: er weiß und lehrt, wie Sünde und Gnade, Leben und Tod auf den Menschen wirken und das psychische Leben bis in seine innerlichsten Tiefen durchdringen und umgestalten. Er spinnt seine Lehren nicht aus vorgefaßten Prinzipien heraus, sondern sie beruhen auf Erfahrung; aus dem ganzen, weiten Menschenleben und vor allem aus eigener innerer Herzenserfahrung strömt ihm reicher Stoff der Empirie zu.

Allen psychologischen Empirikern ist Paulus schon durch die eine Beobachtung von dem zerrüttenden Einfluß der Sünde auf den psychischen Zustand des Menschen weit voraus; dies ist eine Thatsache von der höchsten Wichtigkeit, die keinem Empiriker hätte zu entgehen brauchen. Auf der anderen Seite aber stand dem Paulus noch ein weites Gebiet von Erfahrungen offen, das dem gewöhnlichen Menschen, wie er von Natur jetzt beschaffen ist, freilich verschlossen bleiben muß nach 1 Cor. 2, 14: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.* Ist der Wert einer Psychologie mit zum größten Teil von dem Umfang des beobachteten Materials abhängig, so ist dem, der von der Wirklichkeit einer höheren geistigen Welt überzeugt ist, von vorne herein klar, daß jede Psychologie, die diesen großen Kreis von Erfahrungen

nicht berücksichtigt, noch kennt, der paulinischen Psychologie an Wahrheitsgehalt weit nachstehen muß.

Wenn wir nun zur Darstellung der Psychologie des Paulus herantreten, so müssen wir die philologisch- und historisch-kritische Arbeit im Ganzen als gethan betrachten. Wir können uns also nicht mit Verhandlungen über streitige Lesarten oder Auslegungen einzelner Stellen aufhalten, und in Hinsicht der historischen Kritik bemerken wir, daß wir sämtliche traditionell als paulinisch bezeichneten Schriften*) in den Kreis der Betrachtung gezogen haben und glauben dies hier ohne weitere Entschuldigung thun zu dürfen, da wir in den kritisch beanstandeten Briefen nichts den psychologischen Anschauungen der übrigen paulinischen Schriften Widersprechendes gefunden haben.

Weiterhin bemerken wir über die Art, wie wir unsre Aufgabe zu behandeln gedenken, daß wir die Ansichten des Paulus nicht blos kennen, sondern auch verstehen lernen wollen. Darum dürfen wir uns nicht etwa daran genügen lassen, alles, was Paulus hier und da von seinen psychologischen Ansichten hat laut werden lassen, auszuziehen und dann noch allenfalls in ein wissenschaftliches Schema einzuregistriren, so daß wir z. B. zufrieden wären, wenn wir wüßten, was Paulus über Leib, Seele, Geist, σάρξ und δόξα ꝛc. gesagt hat, während die innere Verbindung zwischen den einzelnen Aussprüchen halb oder ganz im Unklaren bliebe. Solche Arbeit ist freilich exakt und zugleich leicht, setzt sich auch nicht dem Vorwurf aus, dem Schriftsteller unter zu schieben, was er nicht gedacht habe. Auf die Gefahr dieses Vorwurfs hin wollen wir uns nicht scheuen, auch die von Paulus nicht ausdrücklich gegebenen Brücken zwischen dem direkt von ihm Ausgesprochenen zu suchen und so eine zusammenhängende Ansicht zu gewinnen. Wir wollen nach Möglichkeit zu ergründen suchen, welch einheitliche Ansicht der Apostel gehabt haben muß, um so sprechen zu können, wie er bei den verschiedenen Gelegenheiten spricht, oder welche Anschauung, falls der Apostel selbst sich ihrer gar nicht deutlich bewußt war, doch zum wissenschaftlichen Verständnis seiner Ausdrucksweise zu Grunde gelegt werden muß.

Wir gedenken nun unseren Stoff so zu verteilen, daß wir

*) Selbstverständlich mit Ausschluß des Hebräerbriefs.

A. Das äußere oder leibliche Wesen des Menschen als Unterlage des inneren Wesens
B. Das innere oder seelisch-geistige Wesen des Menschen
C. Psychologisch merkwürdige Zustände

behandeln. Doch wird eine vollständige abstrakte Trennung in der Behandlung dessen nicht möglich sein, was in Wirklichkeit ungetrennt ist und in lebendigen Beziehungen steht. Wenn nach Lotze „Sein" dasselbe ist, wie „in Beziehungen Stehen", so werden wir das Wesen eines Gegenstandes nie anders darstellen können, als indem wir seine Beziehungen aufdecken, die ihn im Leben mit anderen Dingen und Wesen verknüpfen. Wir werden also z. B. in unserem Hauptteile A bei Betrachtung des Leibes und leiblicher Dinge nicht umhin können, seelischer Beziehungen zu gedenken und in B Wesen und Art der Seele nur unter Berücksichtigung ihres Wechselverkehrs mit dem Leibe erkennen können.

A. Das äußere oder leibliche Wesen des Menschen als Unterlage des inneren Wesens.

I. Das *σῶμα* (die Leibesform).

Der allgemeine, zusammenfassende Ausdruck für das Leibeswesen ist „*σῶμα*".

Dies Wort übersetzen wir am besten zunächst mit „Leibesform" oder „Leibesgestalt". Während unser deutsches Wort „Leib" blos vom lebenden Körper des Menschen oder des Tieres gebraucht wird, legt Paulus auch den pflanzlichen Wesen ein *σῶμα* bei 1 Cor. 15, 37: *ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις, ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον* κ. 38: *ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθῶς ἠθέλησεν, καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα.* Ja wenn 1 Cor. 15, 40 unter den *σώματα ἐπουράνια* die Gestirne mitbegriffen sein sollten, würde auch diesen von Paulus ein *σῶμα* beigelegt.

Doch dürfen wir unter *σῶμα* keine tote, von außen dem Gegenstand aufgeprägte, sondern nur eine selbstlebendige Form verstehen, die sich aus sich selbst heraus erzeugt und bestimmt. Der Bildsäule die einen Menschen darstellt, würden wir kein *σῶμα* beilegen können. Das *σῶμα* nennen wir „Form" im aristotelischen Sinne: die Form *(εἶδος)* ist zugleich *ἐντελέχεια*, verwirklicht sich durch eigene Energie. Ein Leichnam, trotzdem er Leibesform trägt, ist kein *σῶμα* mehr, weil die Lebensenergie, die Selbstlebendigkeit aus dieser Form entschwunden ist. Röm. 8, 10 ist daher das *σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν* nur der dem Tode verfallene Leib eines gegenwärtig noch lebenden Menschen.

Zum Begriff des *σῶμα* gehört ferner, daß es aus einer Vielheit von Gliedern *(μέλη)* besteht, die von einem einheitlichen Prinzip beherrscht sind. Daß das *σῶμα* aus einer Vielheit besteht, wird 1 Cor. 12, 14 betont: *καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος, ἀλλὰ πολλά* vgl. 19. Die Zusammenfassung dieser Vielheit zur Einheit, die durch den Begriff des *σῶμα* gefordert wird, hebt v. 20 hervor: *νῦν δὲ πολλὰ μέλη, ἓν δὲ σῶμα.* In den bildlichen Vergleichen der Gemeinde mit einem Leibe tritt diese, im Begriff des *σῶμα* vorausgesetzte Verbindung der Vielheit zur Einheit überall hervor. Die Gemeindeglieder sind ursprünglich eine Vielheit von Personen, die mit einander nichts zu thun haben. Dadurch, daß sie sich alle unter die Herrschaft Eines Lebensprinzips begeben haben, sind sie zu Einem *σῶμα* geworden. Griechen und Juden, Barbaren, Skythen, den Knechten und Freien ruft Paulus zu Col. 3, 15: *ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι*, denn es ist nun *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν Χριστός* (v. 11). Vgl. Röm. 12, 4. 5: *καθάπερ ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν . . . οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ.* Vgl. 1 Cor. 12, 12. 13. So sind unsre Leiber wiederum Glieder eines *σῶμα* höherer Ordnung 1. Cor. 6, 15: *οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν;*

In der Geschlechtsgemeinschaft bilden der *πόρνος* und die *πόρνη* Ein *σῶμα* 1 Cor. 6, 16: *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν;* Denn zwei *σώματα*, von denen sonst jedes sein eigenes Prinzip in sich trägt, treten hier in die engste Gemeinschaft, gänzlich beherrscht von einem neuen, gemeinschaftlichen Zweck und Prinzip.

Zumeist jedoch gebraucht Paulus das Wort *σῶμα* von dem

Leibe des einzelnen Menschen, und in diesem Sinne ist der Begriff hauptsächlich von psychologischer Wichtigkeit. Wir müssen uns aber hüten, *σῶμα* ohne weiteres mit dem hier im irdischen Leben des Menschen sichtbaren Leibe zu identifiziren. Auch im jenseitigen, himmlischen Leben wird der Mensch ein *σῶμα* an sich tragen, das *σῶμα πνευματικόν* 1 Cor. 15, 44 oder *σ. τῆς δόξης* Phil. 3, 21, dem gegenüber der Leib, den wir hier auf Erden haben, ein *σῶμα τῆς σαρκός* Col. 2, 11, *σ. ψυχικόν* 1 Cor. 15, 44, *σ. τῆς ταπεινώσεως* Phil. 3, 21 ist.

Der Tod ist ein Auswandern aus dem Leibe 2. Cor. 5, 8: *εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος*, und bei der Auferstehung erhält der Mensch einen himmlischen Leib. Nun fragt es sich, ist dieser Auferstehungsleib identisch mit dem Leib, den der Mensch in diesem irdischen Leben getragen hat, oder nicht?

Vieles scheint für Nicht-Identität zu sprechen. So zuerst die klassische Stelle 1. Cor. 15, 35 ff., wo Paulus auf die Frage, die uns hier beschäftigt: *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;* klar und deutlich unter Herbeiziehung des Gleichnisses vom Samenkorn lehrt, daß der Auferstehungsleib ein andrer sei, als der Leib, der der Erde zur Verwesung übergeben wird v. 37: *ὃ σπείρεις οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις . . .* 38: *ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν.* Der Halm, der aus dem Grabe der Erde hervorsproßt, ist ein andres *σῶμα*, als das *σῶμα* des Samenkorns, das in die Erde gelegt wurde. Dies mit v. 44 zusammengehalten: *σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν· εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν* — ergibt doch mit einer Klarheit, die nur durch Künsteleien der Auslegung verdunkelt werden kann, daß Paulus hier weit davon entfernt ist, das diesseitige und jenseitige *σῶμα* einfach als identisch zu betrachten. Wenn Paulus ausruft Röm. 7, 24: *τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* so setzt er stillschweigend voraus, daß, falls der neue von ihm erhoffte Leib ihm geschenkt wird, dieser ein andrer, von einer anderen, besseren Qualität sein wird. Deutlicher noch wird der irdische Leib als ein andrer dem himmlischen entgegengesetzt 2 Cor. 5, 1: *οἴδαμεν γὰρ, ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Aus dem Hause des irdischen *σῶμα* ziehen wir ein in ein andres

Haus, in das himmlische *σῶμα;* irdisches und himmlisches *σῶμα* sind nicht ein und dasselbe.

Daneben geht eine andre Anschauung her, die mit wünschenswertester Deutlichkeit die Identität beider *σώματα* voraussetzt. Es ist ein und dasselbe *σῶμα*, in dem wir hier auf Erden leben, und das am Auferstehungstage uns wieder umgeben wird, nur ist es dann von aller Schwachheit und Vergänglichkeit befreit. Gott macht den vorher sterblichen und gestorbenen Leib wieder lebendig Röm. 8, 11: *ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν.* Der alte Leib wird nicht abgethan oder vernichtet, sondern mit dem alten geht eine erneuernde Verwandlung vor Phil. 3, 21: *ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.* Der Leib, der auf Erden mit allerlei Mängeln behaftet war, wird von allen Mängeln erlöst, aber wesentlich noch derselbe sein Röm. 8, 23: *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.*

Vor diesem Dilemma haben viele Ausleger ratlos gestanden, sich entweder, je nach individueller Neigung, für die Identität oder Nichtidentität des Auferstehungs- und des irdischen Leibes erklärt und die andre, ihnen nicht genehme Anschauungsweise hinwegzudeuten gesucht. Oder sie konstatirten einfach die Thatsache, daß hier zwei verschiedene Auffassungen neben einander herlaufen, die Paulus nicht zu vereinigen versucht habe, und die überhaupt nicht zu vereinigen seien. Ehe wir aber einen so unversöhnlich klaffenden Zwiespalt bei einem so tiefen und dabei sonst so klaren Denker wie Paulus konstatiren, zumal an einer so wichtigen Stelle seiner Lehre, wo ein vorhandener Widerspruch sicher von ihm entdeckt worden wäre, müssen wir doch uns bemühen, die etwa vorhandene, nur nicht ausgesprochene Einheit zu finden. Sicher lagen in Paulus die scheinbaren Widersprüche in einer höheren Einheit vereinigt, und wenn er von mehr theoretischen Interessen geleitet gewesen wäre, nicht stets die wirklich vorhandenen praktischen Bedürfnisse seiner Trost und Erbauung begehrenden Gemeinden im Auge gehabt hätte, würde er uns wahrscheinlich die Schwierigkeit nicht ungelöst hinterlassen haben.

Wir haben nicht unabsichtlich *σῶμα* vorhin mit „Leibesform“ übersetzt. Der Leibesform steht der Leibesstoff gegenüber. Die Leibesform beherrscht den Leibesstoff. Die lebendige Leibesform

ergreift die stofflichen Elemente, die ihr zu ihrem Aufbau zugeführt werden, eignet sie sich in eigener Weise an, weist jedem Stoffteil den Platz an, wo er zum Bau und Ersatz des Leibes nötig ist. So gibt sich die Form durch den Stoff und im Stoff einen sichtbaren Ausdruck und schafft in dem stofflichen Leibe dem Menschen ein Werkzeug, vermittelst dessen er in der stofflichen Welt um ihn her wirken kann (vgl. 2 Cor. 5, 10: *ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν*).

Dies gestaltgebende Prinzip im Menschenwesen, *σῶμα*, wirkt sich nun aus in dem Stoff derjenigen Welt, die den zur Sichtbarkeit und Wirksamkeit berufenen Menschen jeweils umgibt. Hier in dieser niederen, materiellen Sphäre des Erdenlebens muß es sich ausgestalten in irdischer Materie. Es ergreift die Stoffe der umgebenden Welt und bildet sich daraus den Leib für dies Erdenleben, das *σῶμα τῆς σαρκός* Col. 2, 11. Denn *σάρξ* ist der Name für den irdischen, organisch gestalteten Leibesstoff.

Wird der Mensch nun durch Gottes Willen aus dieser niederen Sphäre abgerufen und in das himmlische Reich versetzt, so muß das *σῶμα* sich hineingestalten in die himmlische Welt, um sich dort Sichtbarkeit und Ausdruck zu geben. Der Stoff, aus dem diese höhere Welt besteht, und in den sich das menschliche *σῶμα* nun hineinbilden muß, ist Lichtglanz, *δόξα**). Der Leib, in dem der Mensch in jener himmlischen Sphäre erscheint, heißt darum *σῶμα τῆς δόξης* Phil. 3, 21.

Manchem wird diese Ausführung, nach welcher *σῶμα* ein gleichsam über dem jeweiligen empirischen Leibe stehendes und denselben überdauerndes Gestaltungsprinzip wäre, zu künstlich, der ganze Begriff zu modern-philosophisch**) erscheinen, als daß man ihn Paulus unterlegen könnte, der ihn ja gestandenermaßen nie in lehr-

---

*) Weiß bibl. Theol. des N. T. 4. Aufl. S. 283.

**) So finden wir den Begriff bei Leibniz fast ganz in der dargelegten Weise ausgebildet. Nach diesem Philosophen hat jeder Leib einen Kern seiner Substanz, der so subtil ist, daß er auch in der Asche der verbrannten Dinge übrig bleibt und sich gleichsam in ein unsichtbares Zentrum zusammenzieht. Der Tod ist blos Ablegung einer bestimmten Erscheinungsart, zugleich aber Entfaltung einer neuen irgend eines Körpers. Vgl. Pünjer, Gesch. d. Rel. Phil. I. 370.

hafter Weise ausdrücklich entwickelt hat. Indessen ist es im Gegenteil ein sehr nahe liegender Begriff, und wir selbst wenden das Wort „Leib“ ganz analog dem paulinischen σῶμα-Begriff täglich an, ohne uns an seiner vorgeblichen Künstlichkeit zu stoßen. Trotzdem wir alle wissen, daß durch den Stoffwechsel unser Leibesstoff binnen eines gewissen Zeitraumes durchaus ein andrer wird, fällt es uns nicht ein, von dem Leib, den wir vor einigen Jahren hatten, so zu reden, als wäre jenes ein andrer Leib gewesen. Vielmehr bleibt es für unser natürliches Bewußtsein ein und derselbe Leib, unser Leib. Der Mann meint nicht, daß er als Kind in einem anderen Leibe gewesen sei, trotzdem es hier in die Augen fällt, daß der Stoff des Leibes schon nach Menge und Gewicht ein andrer geworden sein muß. Er hat nach seiner Meinung noch denselben Leib, nur ist er größer, älter geworden. Was ist denn nun von dem früheren Leibe geblieben, was ist nach dem natürlichen Bewußtsein der eine und identische Leib, der allen Wechsel der Zeit überdauert? Nichts anderes, als das einheitliche, selbstlebendige Gestaltungsprinzip, das nach Aufbrauchung und Abstoßung der alten Leibesstoffe stets neue Stoffe in seinen Wirkungskreis zieht, sie beherrscht und sich in ihnen Gestalt giebt. Zu unserer Überraschung finden wir hier den schwierigen paulinischen σῶμα-Begriff als Gemeingut des natürlichen Denkens. So werden wir ihn getrost auch bei dem Apostel voraussetzen können, der ihn freilich nicht auf den irdischen Stoffwechsel bezieht, sondern ihm eine über die gewöhnliche Erfahrung hinausgehende Anwendung gibt: auf den einst bevorstehenden Wechsel zwischen irdischem und himmlischem Stoff.

Nach unsrer Meinung lösen sich dann auch die Schwierigkeiten, die zu Deuteleien in der Auslegung oder zur Annahme eines ungelösten Dilemmas in der paulinischen Lehre nötigten. Einmal faßt Paulus das σῶμα ins Auge, wie es in dieser irdischen Welt allein Wirklichkeit hat, als den empirisch vorhandenen sarkischen Leib, und ohne weitere Reflexion redet er von diesem kurzweg als vom „Leibe“. Dann herrscht die eine Ausdrucksweise vor, nach der dieser Leib verwest und ein neuer Leib bei der Auferstehung an seine Stelle tritt. Dann ist der Leib, der gesät wird und der Leib der aufersteht, nicht identisch. An anderen Stellen schwebt ihm der Begriff des σῶμα vor, wie es alle wirklichen Gestaltungen

in den verschiedenen Stoffen überdauert und im jenseitigen wie im diesseitigen Stoffe im Grunde dasselbe ist, dann redet Paulus davon, daß unser Leib von der Verweslichkeit frei werden und aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit, aus dem Tode zum Leben kommen wird.

Nicht sofort nach dem Abthun des sarkischen Leibesstoffes im irdischen Tode erfolgt die Umkleidung mit dem himmlischen Lichtglanz (δόξα). Vielmehr tritt ein Zwischenstadium ein, während dessen der Mensch außerhalb aller Stofflichkeit bleibt. Vom Tage des Todes bis zum Auferstehungstage ruht des Menschen Bestimmung, sich in eine Welt hinaus zu offenbaren und in sie hinein zu wirken. So ist auch dem Gestaltungsprinzip σῶμα kein Stoff vonnöten, um daraus das Werkzeug eines stofflichen Leibes für den Menschen zu bilden. Die Thätigkeit des σῶμα ruht vollständig bis zu der Zeit, wo des Menschen Wesen offenbar werden und er wirken soll im Lichte des neuen Tages. Dann tritt das σῶμα wieder in Thätigkeit, wirkt dem Menschen seine neue Gestalt, der neuen Welt angemessen und aus neuem Stoffe.

Der Zwischenzustand ist ein Schlafen 1 Thess. 5, 10: εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν. 1 Cor. 15, 6: τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν. 1 Thess. 4, 13: περὶ τῶν κοιμωμένων. In diesem Zwischenzustand treten wir in eine engere Verbindung mit Christus, als sie in diesem Leben möglich war Phil. 1, 23: ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι. Die Vorstellung jedoch, daß mit dem Tode des Leibes die Seele zugleich zu einem freieren Leben mit hellerem Bewußtsein erwache, wie sie uns ganz geläufig ist, ist dem Paulus fremd. Es besteht zwar eine Art Fortexistenz, aber doch nur wie ein träumendes Erwarten des Lebens, das mit dem Tage der Auferstehung erst kommen soll.

Auch weiß Paulus nur von einer Wiedererweckung der Leiber derer, die Christo angehört haben Röm. 8, 11: εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν. Dies schließt doch ein, daß die Erweckung des σῶμα da nicht stattfindet, wo kein πνεῦμα Christi ist. Phil. 3, 11 redet Paulus von sich: εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. Offenbar setzt er hier die Möglichkeit einer Nichtauferstehung und erwartet

nach dem Zusammenhang nur eine Auferstehung derer, die in der Gemeinschaft Christi treu erfunden sind. Danach müssen wir auch das Verständnis von 1 Cor. 15, 22 zu gewinnen suchen: *ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.* Alle die gestorben sind, sind vermöge ihrer Gemeinschaft mit Adam gestorben, alle, die überhaupt zum Leben auferstehen, werden vermöge der Lebensgemeinschaft mit Christo auferstehen. Von den Gottlosen heißt es dagegen, ihr Ende sei der Tod Röm. 6, 21. Vgl. 23: *τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος.* Gal. 6, 8: *θερίσει φθοράν.* Diese *φθορά*, dieser *θάνατος* ist aber nicht etwa gleichbedeutend mit Vernichtung, ebensowenig, als die verstorbenen Frommen in dem Zwischenzustand des *κοιμᾶσθαι* vernichtet waren. Die Gottlosen existiren fort in einer Art unseligen Schattenlebens, von einer Wiederbelebung des *σῶμα* ausgeschlossen. Ihr Zustand ist der direkte Gegensatz gegen die *ζωὴ αἰώνιος* der Gerechten Röm. 6, 23: *τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Vgl. Röm. 8, 13: *εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* 2 Cor. 2, 16: *οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν.*

Paulus beschäftigt sich nicht weiter eingehend mit dem jenseitigen Lose der Gottlosen. Er gibt eigentlich keine positiven Bestimmungen, lediglich soviel scheint sicher, und dies genügt für unser gegenwärtiges Interesse, daß nur die Leiber derer, die in Christo sind, durch eine von Christo ausgehende Lebenskraft aus der zeitweiligen todartigen Unthätigkeit geweckt werden und in dem himmlischen Lichtstoff sich ausgestalten. Die Christo nicht angehören, sind von diesem neuen leiblichen Leben ausgeschlossen.

Daneben weiß aber Paulus auch von einer Verwandlung der sarkischen Leiblichkeit in die der himmlischen *δόξα* ohne den Zwischenzustand des Todes für diejenigen Frommen, die am Tage der Parusie noch hier auf Erden leben werden 1 Cor. 15, 51: *πάντες οὐ κοιμηθήσομεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* Paulus selbst hofft diese Verwandlung zu erleben v. 52: *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.* 2 Cor. 5, 4: *οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.* Der neue Leib wird sich also wie ein

Kleid über den alten sarkischen Leib streifen, und der alte Leibesstoff wird von dem neuen gleichsam verschlungen werden. Vgl. auch 1 Cor. 15, 53.

Dies *σῶμα*, das mit Gottes Hülfe und in Gottes Kraft sogar den Tod überdauert, kann aber bei Leibesleben schon schweren Schaden nehmen. Kein äußerer Unfall kann das *σῶμα*, das innere Gestaltungsprinzip der Leiblichkeit wirklich schädigen, ja sogar die Sünden im Allgemeinen berühren dies *σῶμα* nicht direkt. Doch eine thut dies, vor der deshalb aus diesem Gesichtspunkte besonders gewarnt wird, die Hurerei 1 Cor. 6, 18: *φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.* So sind auch die unnatürlichen Geschlechtssünden von unheilvollem Einfluß auf das *σῶμα* Röm. 1, 24: *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτοῦ εἰς ἀκαθαρσίαν, τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς.* Vgl. v. 26. 27.

Die Ansicht des Apostels wird uns vielleicht deutlicher, wenn wir seine Parallele zwischen *σῶμα* und *κοιλία* heranziehen, bei welcher Gelegenheit wir auch zugleich den Begriff der *κοιλία* kennen lernen, der in diesem Teile unsrer Abhandlung seine Stelle finden muß. 1 Cor. 6, 13 spricht Paulus in Hinsicht auf Bedenken wegen der jüdischen Speisegesetze: *τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι.* Luther übersetzt *κοιλία* mit „Bauch“. *κοιλία* ist die Bauchhöhle überhaupt (Gal. 1, 15: *ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου*), deren Hauptorgane die der Nahrungsaufnahme und der Zubereitung der Nahrung für den Gebrauch des Leibes sind. Paulus sagt von denen, die um des Nahrungserwerbes willen ein der Masse gefälligeres Evangelium zurechtmachen Röm. 16, 18: *τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν, ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ* und von denen, die in schändlicher materieller Gesinnung leben (*τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*) heißt es Phil. 3, 19: *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία.* Diese *κοιλία* hat nur einen Zweck für das irdische Dasein des Menschen, in jenem Leben wird sie zwecklos sein. Denn hier auf Erden lebt der Mensch in der *σάρξ*, dem vergänglichen Leibesstoff, der immer neuen Ersatz bedarf, wenn

der irdische Leib bestehen soll. Diesen Ersatz des vergänglichen, hinfälligen Materials der σάρξ besorgt die κοιλία durch Aufnahme immer neuer βρώματα. Darum heißt die irdische Nahrung auch oft τὰ σαρκικά. 1 Cor. 9, 11. Vgl. Röm. 15, 27.

Wenn das menschliche σῶμα sich nun in die himmlische δόξα ausgestaltet hat, bedarf es des Hülfsorgans der κοιλία nicht mehr. Denn die δόξα, das himmlische Leibesmaterial, ist nicht unbeständig und vergänglich wie die σάρξ, es bedarf dann nicht mehr stets neuer Zufuhr und Ernährung. Die βρώματα sind abgethan und damit fällt auch die zwecklose κοιλία weg: ὁ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. Für das zum himmlischen Weiterleben berufene σῶμα ist es also gleichgültig, welche Speisen ich hier auf Erden zur Nahrung wähle.

Die Unzuchtssünden nur wirken direkt störend und zerstörend auf das gestaltende Leibesprinzip, und ihre unseligen Folgen reichen bis hinüber ins Jenseits. Es ist hier wohl nicht blos gemeint, daß diese Art Sünden uns von Christo losreißt, dem Quell des Lebens, von dem das neue Leben ausströmen wird, das unsere σώματα wieder erweckt. Das thut auch jede andere Sünde, und die Unzucht soll doch gerade wegen ihrer spezifisch somatischen Verderblichkeit herausgehoben werden. Paulus läßt sich über diesen Punkt nicht weiter aus. Es ist aber leicht einzusehen, daß die Geschlechtsgemeinschaft in einer engen Beziehung zum σῶμα steht und für dasselbe eine besonders tiefe Bedeutung hat, da es sich hier um Entstehung eines neuen σῶμα oder Selbstgestaltungsprinzipes aus den Gestaltungskräften des väterlichen und mütterlichen σῶμα heraus handelt. Unnatürlicher Misbrauch muß also hier von besonders schädlichem Einfluß auf das misbrauchte σῶμα sein.

Eine andre unheilvolle Einwirkung auf das σῶμα übt der misbräuchliche Genuß des heiligen Abendmahls, welcher leibliche Krankheit, ja den Tod zur Folge hat 1 Cor. 11, 30: διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. Hier tritt unverkennbar die Anschauung hervor, daß das Abendmahl auch eine leibliche Bedeutung hat. Der Genuß des Abendmahls bewirkt eine somatische Gemeinschaft mit Christo 1 Cor. 10, 16: τὸ ποτήριον ... οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; Das Essen des Einen Brotes symbolisirt nicht etwa, sondern be-

wirkt, daß wir Ein Leib sind v. 17: ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. Unsere σώματα treten durch das leibliche Essen in eine geheimnisvolle, doch reale Verbindung mit dem σῶμα Christi, von dem Heils- und Lebenskräfte ausgehen. Wer nun unwürdig ißt und trinkt, dem verwandeln sich die Kräfte des Lebens in Gifte, die das Leben, und zunächst das somatische Leben stören und zerstören, analog der Wirkung kräftiger Arzeneien, die schädlich wirken, wenn man die für ihren Gebrauch nötige Diät aus dem Auge läßt. Jede Verflüchtigung und lediglich symbolische Deutung ist mit Deutlichkeit durch die von Paulus konstatirte leibliche Schadenwirkung 1 Cor. 11, 30 ausgeschlossen.

II. Die σάρξ und δόξα (der Leibesstoff).

Es erübrigt noch, den Leibesstoff genauer zu betrachten, den wir bei unserer Auseinandersetzung über das σῶμα, die Leibesform, wegen der engen Beziehungen zwischen Form und Stoff schon vorübergehend mit in Augenschein nehmen mußten.

Der Stoff des Leibes, solange wir in der niederen Sphäre dieses Erdenlebens weilen, ist die σάρξ. Aus σάρξ bestehen die Glieder des Leibes z. B. das Herz 2 Cor. 3, 3: ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις (σάρκινος d. i. fleischern, aus Fleischesstoff bestehend, während σάρκικος die Bedeutung hat: κατὰ σάρκα, was das Fleisch angeht, von der σάρξ bestimmt ist, meist in Hinblick auf die psychisch-ethische Bedeutung der σάρξ). Die jüdische Beschneidung am Leibesglied heißt περιτομὴ ἐν σαρκί Eph. 2, 11.

Die σάρξ stammt aus irdischer, unorganisirter Materie 1 Cor. 15, 47ff.: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός. Doch ist die σάρξ selbst schon organisirte Materie, Leibesstoff. Und zwar ist sie blos Stoff des tierischen und vorzüglich des menschlichen Leibes. 1 Cor. 15, 39 wird von einer σάρξ der Menschen, des Viehs, der Vögel und der Fische geredet, aber obgleich kurz vorher v. 37. 38 auch den Pflanzen ein σῶμα zugeschrieben wird, so ist doch selbst hier, und noch weniger anderwärts von einer σάρξ pflanzlicher Gewächse die Rede. So ist die σάρξ blos animali-

scher Leibesstoff und zwar animalisch in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes, Stoff des Leibes, insofern er mit einer anima verbunden ist. Ist die Seele entflohen, so heißt dieser Fleischesstoff nicht mehr σάρξ, sondern κρέας 1 Cor. 8, 13: οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα.

Auf der Verbindung mit der Seele, ψυχή, beruht die große Bedeutung der σάρξ im paulinischen Lehrbegriff, und wir werden bei der Behandlung des Wortes ψυχή immer wieder gezwungen sein, auf die σάρξ zurückzuschauen. Hier genügt uns einstweilen die Bestimmung, daß die σάρξ der Stoff ist, mit dem das Wesen des Menschen für die Zeit des Erdenlebens umkleidet ist, um mittelst dieses in seine Gewalt gegebenen irdischen Stoffes zu der irdischen Stoffwelt in thätige und leidende Beziehungen zu treten. So ist das Erdenleben ein ζῆν ἐν σαρκί Phil. 1, 22; Gal. 2, 20.

Außer dem Menschen gibt es noch andre geistige Wesen, Engel und Dämonen und Gott selbst. Von diesen allen unterscheidet sich der ihnen sonst gleichartige Mensch dadurch, daß er in die σάρξ hineingesenkt ist. Darum wird die Gesamtheit des Menschengeschlechts nach dem unterscheidenden Merkmal bezeichnet und unter dem Worte σάρξ zusammengefaßt. πᾶσα σάρξ Röm. 3, 20; 1 Cor. 1, 29; Gal. 2, 16 heißt demnach: die ganze Menschheit, alle Menschen. Besonders deutlich tritt diese Seite des Begriffes 1 Cor. 1, 29 in seiner Gegensätzlichkeit zu Gott hervor: ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Gal. 1, 16 nennt der Apostel die Menschen in demselben Sinn σὰρξ καὶ αἷμα: οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι. Er hat sich nicht mit Menschen beraten, als ihm von Christo selbst das Apostelamt aufgetragen war.

In der Zeugung, die ein fleischlicher Vorgang ist (Eph. 5, 31: ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν vgl. 1 Cor. 6, 16) wird der Keim zu einem neuen, sich in die σάρξ hinein entwickelnden Wesen gelegt, hier ist also gleichsam das natürliche Eingangsthor der Menschheit in die σάρξ Gal. 4, 23: ὁ ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται. Röm. 1, 3: τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα. Die durch Zeugung vermittelte Verwandtschaft heißt darum eine sarkische Röm. 9, 3: συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα. Röm. 4, 1: Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα. 1 Cor. 10, 18. Röm. 9, 5. Paulus nennt seine Stammesgenossen geradezu μοῦ τὴν σάρκα Röm. 11, 14.

Durch die σάρξ steht der Mensch mit der ihn hier umgebenden Welt in Verbindung, durch die σάρξ ist er in die hier geltenden Gesetze und Ordnungen verflochten. So in Betreff der Gesetze des Raumes, die nur für diese Welt des materiellen Wesens Geltung haben und dem Sehnen des Menschen Hindernisse sind. Col. 2, 1: ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί. 2, 5: εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί. So auch betreffs der Gesetze und Ordnungen des Verkehrs der Menschen unter einander: nur κατὰ σάρκα ist der Sklave seinem irdischen Herrn unterworfen und soll ihm gehorsam sein um des willen, der nach einer höheren Ordnung sein Herr ist Col. 3, 22: οἱ δοῦλοι ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις ... φοβούμενοι τὸν κύριον. Vgl. Eph. 6, 5. Sich rühmen κατὰ σάρκα heißt, einen Ruhm auf Grund von Vorzügen suchen, die in den Ordnungen und Gesetzen dieser niederen Welt gegründet sind 2 Cor. 11, 18: ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ τὴν σάρκα, κἀγὼ καυχήσομαι. Wenn die Juden die Heiden zur Beschneidung zwingen, so wollen sie damit ihrem Vorzug als Israeliten Anerkennung verschaffen, eines Vorzugs der auf der Zeugung κατὰ σάρκα beruht, sie suchen also damit Ehre auf Grund von Ordnungen, die der niederen Lebenssphäre angehören Gal. 6, 12: ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι. Diesen auf solche sarkischen Vorzüge stolzen Juden hält Paulus, wenn er sich nach dem Fleische rühmt, seine eigene natürliche Abstammung entgegen Phil. 3, 4: καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί. εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον.

Doch gibt Paulus wenig auf die Vorzüge, die nur auf den Ordnungen derjenigen Welt beruhen, in die wir durch die σάρξ gekettet sind, einerseits, weil dies eine niedere Sphäre ist, und wir viel mehr auf die Gesetze und Ordnungen einer höheren Sphäre geben sollen, die in diese sarkische Sphäre schon hineinragt, andrerseits, weil die σάρξ vergänglich und hinfällig ist und mit ihr alles, was wir durch ihre Vermittlung an Vorteilen und Freuden in dieser Welt hatten. Vgl. Gal. 6, 8: ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν ꝛc.

Die Schwachheit ist überhaupt ein charakteristisches Merkmal der σάρξ. Zwar ist der Tod, der Zustand, in dem die Schwachheit der σάρξ sich in ihrer traurigsten Gestalt offenbart,

erst durch die Sünde in die Welt eingedrungen Röm. 5, 12: *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος.* 6, 23: *τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*, und durch einen besonderen Verurteilungsspruch über die Menschheit gekommen Röm. 5, 18: *δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα*, so daß man annehmen muß, vor dem ersten Sündenfall habe der Tod nicht geherrscht. Aber die Schwachheit, *ἀσθένεια*, scheint doch schon von vornherein in der *σάρξ* angelegt zu sein, die Versuchlichkeit, Krankheits- und Todesfähigkeit. Daß die Versuchlichkeit zur Sünde führte, die Leidens- und Todesfähigkeit wirklich zu Leiden und Tod, ist des Menschen Schuld. Ohne diese Schuld wäre vielleicht eine Verklärung aus der *σάρξ* zur *δόξα* ohne dazwischenkommenden Tod eingetreten, wie sie Paulus ja kennt und für sich erhofft.

Wir sehen, wie in der nun einmal vorhandenen Wirklichkeit die *σάρξ* den Angriffspunkt für alles Böse und für alles Übel bildet. Wie sie der Ort ist, in dem die Sünde im Kampfe gegen den Menschen einsetzt, das wird uns im folgenden Hauptteil des weiteren beschäftigen, dort, wo wir vom psychischen Leben des Menschen reden. Hier wollen wir nur die physische Schwachheit hervorheben, die Paulus der *σάρξ* zuschreibt. Gal. 4, 13 nennt Paulus seine Krankheit eine Schwachheit des Fleisches: *δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός.* 2 Cor. 12, 7 redet Paulus von einem Pfahl im Fleisch: *ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί* und meint wohl auch hier eine andauernde Krankheit. Auch Trübsale treffen das Fleisch 1 Cor. 7, 28: *θλῖψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι* und allerlei Unruhe 2 Cor. 7, 5: *οὐδεμίαν ἔσχεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν.* Die *σάρξ* ist *θνητή* (2 Cor. 4, 11) und fällt zuletzt der Verwesung, *φθορά*, anheim 1 Cor. 15, 42: *σπείρεται ἐν φθορᾷ.*

Da denn der irdische Leibesstoff, nachdem der Mensch seiner irdischen Bestimmung entwachsen ist, nicht mit in das himmlische Leben hinübergenommen wird (1 Cor. 15, 50: *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ*), so muß der Stoff der himmlischen Leiblichkeit ein anderer, himmlischer Art und himmlischem Leben angemessen sein. Es ist dies die *δόξα.*

δόξα kommt bei Paulus eben so häufig, wie anderwärts, auch in der Bedeutung von „Ehre", „Ruhm" vor. Als wenige Beispiele von vielen seien angeführt Röm. 3, 23: *ὑστεροῦνται τῆς δόξης*

τοῦ θεοῦ d. i. hier: der Ehre die vor Gott gilt. 2 Cor. 6, 8: διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας. Ein Hinüberschillern von dieser vulgären Bedeutung der δόξα hinüber zu der bei Paulus technischen Bedeutung des himmlischen „Lichtglanzes" finden wir 1 Cor. 15, 43: σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ. Die Bedeutung des Wortes δόξα als „Erscheinung" tritt bei Paulus nur einmal hervor: 1 Cor. 15, 40: ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων, auch hier wieder mit sichtlichem Hinübergleiten zu dem technischen paulinischen Begriff; beim Gedanken an die δόξα τῶν ἐπιγείων herrscht der Begriff der bloßen Erscheinung vor, bei den Worten: δόξα τῶν ἐπουρανίων hat sichtlich schon wieder die Erinnerung an die Vollbedeutung des Wortes δόξα als Lichtglanz das Übergewicht. In der vielumstrittenen Stelle 1 Cor. 11, 7: ἀνὴρ . . . . εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων, ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν geht man wohl am besten auf die Bedeutung „Glanz" zurück und faßt hier δόξα als „Abglanz". Der Mann, in dem die Ebenbildlichkeit Gottes ihren vollen Ausdruck findet, ist Gottes Abglanz, die Frau ist erst wieder der Abglanz des Mannes, aus ihm, für ihn geschaffen.

Sonst ist bei Paulus das Wort δόξα ein terminus technicus für den Lichtglanz, der den Himmel erfüllt und alle himmlischen Wesen umkleidet. Von Gott, der im unzugänglichen Lichte wohnt (1 Tim. 6, 16), geht die δόξα aus auf alles himmlische Wesen, er ist deshalb Eph. 1, 17: ὁ πατὴρ τῆς δόξης und die δόξα heißt δ. τοῦ θεοῦ (Röm. 5, 2). Seine Lichtfülle (πλοῦτος τῆς δόξης Eph. 3, 16) bleibt ihm in Ewigkeit Röm. 11, 36: αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Alles was von himmlischem Wesen ist oder mit dem Himmlischen in Berührung kommt, erglänzt in der δόξα. Die Schechina, die Wolke, die in der Stiftshütte und bei der Wüstenwanderung die Gegenwart Jehovas ankündigte, heißt darum δόξα Röm. 9, 4: (Ἰσραηλῖται) ὧν ἡ δόξα. Mosis Angesicht, als er auf Sinai den Herrn gesehen hat, erglänzt in δόξα 2 Cor. 3, 7: ὥστε μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ πρόσωπον Μωυσέως διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ. Das Gesetz und noch vielmehr das Evangelium, weil sie himmlischen Ursprungs und Wesens sind, sind ἐν δόξῃ 2 Cor. 3, 7: εἰ δὲ ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι ἐντετυπωμένη λίθοις ἐγενήθη ἐν δόξῃ . . . v. 8: πῶς οὐχὶ

μᾶλλον ἡ διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ. Vom Evangelium heißt es 2 Cor. 4, 4: εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου. Auch Chriſtus iſt in ſeinem himmliſchen Leben von δόξα umkleidet, ja er iſt κύριος τῆς δόξης (1 Cor. 2, 8), und als Herr der δόξα iſt er es auch, der unſre dereinſtige Verklärung zur δόξα bewirkt Phil. 3, 21: ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. Vermöge der δόξα iſt er Gottes Ebenbild, Gott gleich an Ausſehen 2 Cor. 4, 4: τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Aus dem Tode wurde er auferweckt durch die väterliche δόξα Röm. 6, 4: ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός. Zurückgekehrt aus der σάρξ umkleidete er ſich wieder mit δόξα 1 Tim. 3, 16: ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ. In Chriſto ſehen wir nun den Lichtglanz Gottes für uns erkennbar, da ja der Lichtquell ſelbſt unzugänglich iſt 2 Cor. 4, 6: φωτισμὸν [τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.

Auch wir ſind zur δόξα berufen 1 Theſſ. 2, 12: θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. 2 Theſſ. 2, 14: εἰς ὃ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ... εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, und leben in Hoffnung auf die δόξα Röm. 5, 2: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Dieſe gewiſſe Hoffnung wird auch in gehobener Darſtellung ſo geſchildert, als ob wir ſchon im Lichtglanze der Ewigkeit ſtrahlten, und nur dies Licht ſich immer vollkommner entwickeln, immer heller leuchten werde vgl. 2 Cor. 3, 18, wo es im Gegenſatz zu Moſes, der ſein Angeſicht verhüllte, um das Licht zu dämpfen, von uns heißt: ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. Unter den Leiden dieſer Zeit und gerade durch ſie wirken ſich die Frommen ſchon hienieden in unſichtbarer Weiſe das Lichtkleid ihres zukünftigen Lebens 2 Cor. 4, 17: τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν. Doch iſt dies die Meinung, daß wir erſt am Tage der Paruſie in der Lichtleiblichkeit mit Chriſto offenbar werden ſollen Col. 3, 4: ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ. Das iſt unſer Los und Erbteil, welches wir dann empfangen Col. 1, 12: εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. Da wir

Kinder Gottes sind, müssen wir auch Erben sein, und das Erbteil besteht eben darin, daß wir in der himmlischen Sphäre mit der himmlischen Leiblichkeit umkleidet werden, wie sie Kindern Gottes zukommt, mit der Leiblichkeit der *δόξα*, die auch der Vater und Christus tragen Röm. 8, 17: *εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι · κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν* vgl. 18. In jener Stunde, wo unser *σῶμα* sich im Lichtglanze ausgestaltet, tritt daher die Offenbarung der Kinder Gottes ein, deren Kindschaft und verheißene Herrlichkeit bis dahin noch verborgen war Röm. 8, 19: *τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* vgl. 21: *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.*

Während die Frommen in verklärter Leiblichkeit mit ihrem verklärten Herrn vereinigt sind, besteht die Strafe der Gottlosen darin, daß sie von dieser Lichtherrlichkeit ausgeschlossen sind 2 Thess. 1, 9. 10: *οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ.* Jedoch nicht nur die Menschen sollen mit *δόξα* bekleidet werden, sondern die ganze Natur sehnt sich nach der Offenbarung der Kinder Gottes Röm. 8, 19: *ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.* Sie soll dann frei werden von der Vergänglichkeit und der Verwesung, soll Teil haben an der himmlischen *δόξα* v. 21: *ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.*

Wir erkennen aus dem Allen und insbesondere aus der erhofften Verklärung selbst der Natur *(κτίσις)*, daß der Begriff der *δόξα* ein allgemeinerer ist, als der der *σάρξ*. Die *σάρξ* war blos Leibesstoff, organisch verarbeitete, mit seelischem Leben verknüpfte Materie, außer den Menschen- und Tierleibern gibt es keine *σάρξ*. Die Lichtsubstanz *δόξα* dagegen ist nicht nur Leibesstoff, sondern die Erscheinungsweise aller himmlischen Dinge.

Für den Vergleich der beiden von uns betrachteten Stoffe der irdischen und himmlischen Welt bietet 1 Cor. 15, 39 ff. die beste Unterlage. Ganz wie die *σάρξ* nicht Eine ist, sondern der verschiedensten Art, so wird auch die *δόξα* nicht ein alle individuellen Unterschiede verwischender Lichtnebel sein, sondern scharf und bestimmt wird sie die Verschiedenheit der Wesen auch in der äußeren

Gestalt ausprägen. V. 39: *οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη . . ., ἄλλη δὲ ἰχθύων.* Und dann v. 41: *ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων · ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.* V. 42: *οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν**). Lehrreich ist auch v. 42b und 43: *σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ · σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει.* Die *σάρξ* ist der *φθορά*, der Verwesung unterworfen, in diesem entstellenden Verwesungsprozeß, der sie zum Abscheu macht, liegt ihre Unehre *ἀτιμία*, wie sich in Tod und Verwesung auch ihre Schwachheit, *ἀσθένεια*, am traurigsten offenbart, da sie sichtlich keine Lebenskräfte aus sich selbst hat. Der himmlischen Leiblichkeit dagegen eignet Unverweslichkeit, *ἀφθαρσία*, Ehre oder Glanz, *δόξα*, nach der schon konstatirten Schwankung der Bedeutung an dieser Stelle, und vor allem *δύναμις*, Gewalt, Kraft. Diese Eigenschaft der *δόξα* als Verbindung von Glanz und Kraft, tritt an vielen anderen Orten hervor. Col. 1, 11: *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ.* Eph. 3, 16: *ἵνα δῷ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι.* 2 Thess. 1, 9: *ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.* Hierher gehört auch Röm. 6, 4, wo Christus durch eine in der *δόξα* liegende Lebenskraft von den Toten auferweckt wird: *ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός.* Wollen wir uns diese Vereinigung von Licht und Kraft vorstellbar machen, so dürfen wir nur an das Sonnenlicht denken, das ja auch Lebenskräfte für die irdische Kreatur in sich trägt, oder an die zerschmetternde Gewalt des leuchtenden Blitzes.

Eine neue Seite der *δόξα*, die zugleich ein neuer Vorzug gegenüber der *σάρξ* ist, tritt 1 Thess. 4, 17 heraus. Nachdem die 1 Cor. 15, 52ff. beschriebene Verwandlung der Leiber derer, die die Parusie erleben, vollzogen ist, nachdem das *φθαρτὸν ἀφθαρσίαν* und das *θνητὸν ἀθανασίαν* angezogen hat, also die *σάρξ* von der

---

*) Die Stelle 1 Cor. 15, 39ff. hat nach unsrer Auffassung die Absicht zu lehren, daß 1) die himmlischen und die irdischen *σώματα* verschieden aussehen. Diese Absicht tritt rein heraus v. 40. 2) daß die irdischen unter sich und die himmlischen unter sich wieder verschieden sind v. 39. 41. In v. 42b: *σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ* u. ff. wird dann nur der Gedanke von v. 40, des Unterschiedes der *σώματα ἐπίγεια* und *ἐπουράνια* weiter verfolgt.

δόξα verschlungen sein wird (καταποθῇ 2 Cor. 5, 4), dann, so schildert unsere Thessalonicherstelle den Vorgang weiter, werden diese übriggebliebenen Lebendigen mit den auferstandenen Toten in Wolken zur Begegnung mit dem Herrn in die Luft emporgetragen werden: ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα. Die Leiblichkeit der δόξα, da sie nicht von dieser irdisch-materiellen Welt stammt, ist also nicht an das Gesetz der Schwere gebunden, das alle irdischen Dinge zusammenhält und dem Menschen in seiner sarkischen Leiblichkeit oft zum Hemmschuh wird.

Die δόξα wird demnach dem innerlich durch Gottes Gnade zu einer Erneuerung und höheren Stufe der Entwickelung geführten Menschen eine Leiblichkeit geben, die ihn in seiner Selbstoffenbarung nicht mehr beschränkt und behindert, wie dies die σάρξ that, sondern als ein vollständig seinem inneren Wesen und Wollen adäquates Werkzeug ihm ein freies Hinausscheinen und Hinauswirken in die neue himmlische Welt ermöglicht.

B. Das innere oder seelisch-geistige Wesen des Menschen.

Auf diesem Untergrunde der Leiblichkeit baut sich nun ein höheres Leben auf. Im Gegensatz zu der Leiblichkeit, die die äußere Erscheinung des Menschenwesens bildet, nennen wir dies höhere Leben, das nicht unmittelbar nach außen scheint, das innere Leben. Wir verstehen darunter dasselbe, was die Terminologie unsrer heutigen psychologischen Wissenschaft unter dem Begriff der seelischen Funktionen zusammenfaßt und als Thätigkeiten eines einheitlichen Subjekts, als Modi einer einheitlichen Substanz, nämlich der Seele betrachtet, falls sie nicht, wie dies heute als ganz besonders wissenschaftlich gilt, auf ein einheitliches Wesen als Subjekt der seelischen Vorgänge und Zustände ganz verzichtet. Wollen wir aber Verwirrungen vermeiden, so dürfen wir hier bei der Betrachtung der paulinischen Psychologie jenes innere Leben nicht einfach mit dem seelischen Leben identifiziren. „Seele“ und „seelisch“, ψυχή und ψυχικός sind bei Paulus scharf umgrenzte Begriffe und

befassen nicht das ganze innere Leben des Menschen in sich, sondern nur einen Teil desselben. Neben dem psychischen oder seelischen kennt Paulus noch ein pneumatisches oder geistiges Innenleben.

Die Summe der Thätigkeiten und Vermögen, die wir der „Seele“ zuzuschreiben pflegen, finden wir bei Paulus in das Herz verlegt. Doch ist die *καρδία*, das Herz, nicht etwa als die den seelisch-geistigen Vorgängen zu Grunde liegende Substanz gedacht, wie die Seele nach unserem modernen Begriff, sondern sie ist blos der Ort, vielleicht das Organ, in dem alle jene Thätigkeiten vor sich gehen. Welches die Substanz und Trägerin dieser Vorgänge sei, die ihren Ort oder ihr Organ im Herzen hat und dort thätig ist und leidet, diese Frage steht noch aus.

So betrachten wir also das innere Leben des Menschen

I. Als Ganzes in der *καρδία*.

Die *καρδία* ist der Ort für das innere Leben, das als inneres vor Menschenaugen verborgen ist, darum 1 Cor. 14, 25: *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας*, und oft ist das innere Herzensleben ein ganz anderes, als das was nach außen in die Erscheinung tritt 2 Cor. 5, 12. Die *καρδία* ist nun der Ort für alles innere Leben, einerlei ob psychisch oder pneumatisch.

Als markanteste Beispiele dafür, daß die psychischen Vorgänge in der *καρδία* stattfinden, heben wir nur einige heraus, die sichtlich vom blos psychischen Leben des Herzens reden, insofern es sich dem pneumatischen Leben entfremdet hat, ja in direkten Gegensatz zum geistigen Leben geraten ist*). Röm. 1, 21: *ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία.* 24: *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν.* Röm. 2, 5: *κατὰ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς.*

Auch das pneumatische Leben hat seinen Sitz in der *καρδία*. Als Belege führen wir hier wiederum nur solche Stellen an, in denen vom geistigen Leben in der höchsten Potenz, die hier auf Erden möglich ist, nämlich in der Erneuerung desselben durch den

*) Krumm in seiner Schrift De notionibus psychologicis paulinis verkennt dies, wenn er behauptet, die *καρδία* sei lediglich das Organ des *πνεῦμα*.

heiligen Geiſt, die Rede iſt, und dies pneumatiſche Leben ausdrücklich in das Herz verlegt wird. Röm. 2, 29: *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι.* Röm. 5, 5: *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.* 2 Cor. 1, 22: *δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.*

Alle ſeeliſch-geiſtigen Funktionsarten, oder nach der Ausdrucksweiſe der älteren Pſychologie, alle Seelenvermögen werden in die *καρδία* verlegt.

Vor allen Dingen iſt das Herz, ganz wie nach unſrer Ausdrucksweiſe, auch bei Paulus der Sitz des Gefühls (Affekts), der unmittelbarſten Äußerung, der Grundfunktion des inneren Lebens. So das Gefühl der Trauer Röm. 9, 2: *λύπη μοί ἐστιν μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου*, vgl. 2 Cor. 2, 4. Ebenſo das Gegenteil davon, das Gefühl der Freude Eph. 5, 19: *ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν*, vgl. Col. 3, 16. Das Gefühl des Troſtes Eph. 6, 22: *ἵνα παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν*, vgl. Col. 2, 2, des Friedens Col. 3, 15: *ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, vgl. Phil. 4, 7. Im Herzen wohnt der Affekt der Liebe 1 Tim. 1, 5: *ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας*, Röm. 10, 1: *ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας*, wenn *εὐδοκία* hier mit „Wohlwollen" zu überſetzen iſt. Vgl. 2 Theſſ. 3, 5. Der geliebte Gegenſtand iſt im Herzen 2 Cor. 7, 3: *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστέ*, vgl. Phil 1, 7 und bleibt im Herzen trotz räumlicher Entfernung 1 Theſſ. 2, 17: *ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, προσώπῳ οὐ καρδίᾳ.* Freudige Affekte erweitern das Herz 2 Cor. 6, 11: *ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται*, traurige ziehen es zuſammen 2 Cor. 2, 4: *ἐκ γὰρ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας ἔγραψα ὑμῖν.*

Auch der dem Gefühl zunächſt ſtehende, unbeſtritten mit Gefühlsaffekten eng verbundene Wille iſt im Herzen lokaliſirt 1 Cor. 4, 5: *φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.* Röm. 1, 24: *ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν.* Ein feſter, nach Einer Richtung unabänderlich hinſtrebender Wille wird als Feſtigkeit, Unbeugſamkeit des Herzens bezeichnet, als *πώρωσις*, Verhärtung, wenn der Wille aufs Böſe gerichtet iſt Eph. 4, 18: *διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν*, während von dem feſten Willen zum Guten' geſagt wird 1 Theſſ. 3, 13: *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους*

ἐν ἁγιωσύνῃ. 2 Theſſ. 2, 17: παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ. Von dem Manne, der ſchon feſt geworden iſt in der guten Willensrichtung, heißt es 1 Cor. 7, 37: ὃς δὲ ἕστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος.

Iſt der Wille von Einem klaren Motiv beherrſcht, ſo wird dem Herzen Einfalt zugeſchrieben Eph. 6, 5: οἱ δοῦλοι ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου, ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν, ὡς τῷ Χριστῷ. Ebenſo Col. 3, 22. Der Gegenſatz zu dieſer ἁπλότης wäre der Herzenszuſtand, wo des Menſchen Wille neben dem äußerlich kundgegebenen, ſichtbaren Motive noch allerlei verſteckte, unedle Motive hat, in unſeren beiden herangezogenen Stellen Augendienerei und die Sucht, den Menſchen zu gefallen Eph. 6, 6: μὴ κατ᾽ ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι id. Col. 3, 22.

Ein Motiv gibt es, von dem der Wille aller Menſchen beeinflußt iſt, nämlich das göttliche Geſetz, das von Natur in den Menſchen gelegt und zum Beherrſcher ſeines Willens von Gott beſtimmt iſt. Von dieſem Motiv heißt es, es ſei in das Herz der Menſchen geſchrieben Röm. 2, 15: τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν.

Gänzlich von unſerem Sprachgebrauch abweichend wird aber von Paulus, wie von der ganzen heiligen Schrift auch der Intellekt ins Herz verlegt. Der fragende Gedanke ſteigt aus dem Herzen auf: Röm. 10, 6: μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· Τίς ꝛc. Röm. 1, 21 heißt es: ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. Die σύνεσις, die intellektuelle Auffaſſungsgabe iſt alſo Sache des Herzens. Von den Juden, die das alte Teſtament nicht in ſeinem tieferen Sinn verſtehen, der auf Chriſtum hinweiſt, heißt es 2 Cor. 3, 15: κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται. Als dem Organ des Erkennens werden dem Herzen Augen zugeſchrieben Eph. 1, 18: πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας, εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς . . .

Daß dem Herzen eine ſo wichtige Rolle für das innere Leben zugeſchrieben wird, daß alle Funktionen des ſeeliſch-geiſtigen Lebens hierhin verlegt werden, iſt nicht ſprachliche Willkür, ſondern das aus Selbſtbeobachtung gezogene Reſultat einer naturwüchſigen Pſychologie. Beim Fühlen und Wollen, beſonders in Momenten heftigerer Erregung, fühlen wir deutlich den heftigeren Herzſchlag, oder doch

wenigstens ein unbeschreibbares inneres Mitklingen leiblicher Vorgänge in der Gegend des Herzens, eine Art Resonanz, die unseren Gefühlen und Willensimpulsen Stärke und Stetigkeit gibt. Man beobachte sich bei einer Zornesaufwallung, einer Regung des Mitleids, beim Erfassen eines kräftigen Entschlusses, und versuche es, das körperliche Mitklingen in der Herzgegend hinwegzudenken, dann wird man vielleicht erkennen, wie bedeutend und wichtig diese leibliche Resonanz unsrer Affekte und Willensregungen ist. Noch stärker als bei uns phlegmatischen Bewohnern kälterer Klimate mag dieses Mitklingen des Herzens bei den heißblütigeren Orientalen gewesen sein. Sie empfanden denn Gefühlserregungen verknüpft mit jenen leiblichen Begleitvorgängen auch da, wo wir gewohnt sind, dem Herzen alle Mitwirkung abzusprechen, auch beim Denken und Erkennen, sie *dachten* mit dem *Herzen*. War ihr Denken doch stets ein mehr praktisches, von Interessen weltlicher oder religiöser Art angeregtes und geleitetes. Ein Denken um des Denkens willen oder auch ein Denken des Denkens lag ihnen fern. Darum stand bei ihnen nicht die Wissenschaft, sondern die *Weisheit* in Blüte und Ansehen, und auch da, wo der semitisch-orientalische Geist später wirklich eine Wissenschaft aus sich heraus entwickelt hat, trug sie doch den Weisheitscharakter an sich. So ist es nicht zufällig, daß das System des großen jüdischen Denkers *Spinoza* in der „*intellektualen Liebe*“ ausmündet und sein scheinbar den Gegenständen des abstraktesten Denkens gewidmetes Hauptwerk den Namen „Ethik“ trägt.

Dem Semiten war es durch sein Temperament leichter gemacht, den Anteil des Herzens an allen seelisch-geistigen Vorgängen, auch am Intellekt, zu beobachten. Doch ist dieser Anteil gleichfalls bei uns Occidentalen vorhanden, wenngleich er sich oft dem Nullwerte zu nähern scheint. Bis in die kühlsten Höhen des abstraktesten Denkens reicht dieser Einfluß, bestimmt das Endziel des Denkens, ohne daß wir uns dessen bewußt werden, im Voraus, hält unseren Gedankenlauf mit unsichtbaren Händen von unerwünschten Resultaten zurück, und da am meisten, wo man im Stolz des Denkens diese praktischen Gefühlseinflüsse geflissentlich übersieht. Ja daß ich meine Gedanken als die *meinigen* weiß, und weiß, daß *ich* denke, nicht ein andrer, beruht auf einem *Fühlen*, Empfinden, oder wie man es nennen will, das nicht selbst Gedanke ist.

Die scharfe Beobachtungsgabe hat den Semiten auf sprachlichem Gebiet selbst im vokalischen Anlaut den aus der Tiefe kommenden Hauch, den den Vokal begleitenden konsonantischen Bestandteil entdecken lassen, der uns entgangen ist. So beginnt der Hebräer das Wort Adam in dessen Anlaut wir nur den Vokal a hören, mit einem Konsonanten Aleph, und bei genauerer Selbstbeobachtung werden wir den konsonantischen Vorschlag auch selbst finden. Ähnliches fand auf psychologischem Gebiet statt, indem der Hebräer sein inneres Leben im Herzen fühlte, ja sogar mit dem Herzen dachte. Er entdeckte den Gefühlsanteil, der in allen Phasen des inneren Lebens mitklingt, während er bei uns, in seinen schwächeren Graden wenigstens, demjenigen Standpunkt der psychologischen Beobachtung, der sich in der Sprache des gewöhnlichen Lebens fixirt hat, verborgen geblieben ist.

In der *καρδία* haben wir den Ort erkannt, in dem das seelisch-geistige Leben im weitesten Umfang lokalisirt gedacht wird. Treten wir nun aber näher, um die Substanz zu betrachten, die als Träger des inneren Lebens, oder als Subjekt der verschiedenen inneren Thätigkeiten angesehen werden muß, so finden wir, daß ein Teil dieses inneren Lebens der *ψυχή*, ein andrer dem *πνεῦμα* zugeschrieben wird. Diese beiden Begriffe und ihr gegenseitiges Verhältnis richtig zu bestimmen, muß nun unsre nächste Aufgabe sein.

II. Das innere Wesen als *ψυχή*.

Ψυχή heißt das innere Wesen und Leben des Menschen, insofern es mit der materiellen Leiblichkeit der *σάρξ* verknüpft ist.

Des Menschen inneres Wesen stammt aus Gott, aber es ist in die *σάρξ* hineingesenkt. Wir hörten vorher, die *σάρξ* sei stets beseeltes, d. i. mit Seele verknüpftes Fleisch. Jetzt betrachten wir dieselbe Verknüpfung von der anderen Seite und sagen: die *ψυχή* ist mit *σάρξ* verknüpftes inneres Leben. Daß die Verknüpftheit mit der irdischen Materie das wesentliche Merkmal der *ψυχή* ist, zum Unterschied von anderen, höheren Wesensseiten (*πνεῦμα*), das geht aus 1 Cor. 15, 46. 47 mit besondrer Deutlichkeit hervor: *οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἀ. ἐξ*

οὐρανοῦ. Der Ausdruck ψυχικός wird hier durch ἐκ γῆς χοϊκός erklärt, beides sind Wechselbegriffe. Die spezifische Bedeutung der ψυχή liegt darin, daß sie mit Staub (χοῦς) verbundenes höheres oder inneres Leben ist. Paulus teilt vollständig die Anschauung des Schöpfungsberichtes 1 Mos. 2, 7, wonach Gott in die präformirte stoffliche Leiblichkeit seinen Geist einhaucht, und er adoptirt das Wort, das jenen Bericht zusammenfassend schließt 1 Cor. 15, 45: ἐγένετο ὁ πρῶτος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

Man muß sich nun aber hüten, den Bereich der ψυχή zu sehr einzuengen. Dies ist ein Fehler, dem die meisten Ausleger des Paulus verfallen, indem sie meinen, hierunter blos das „Triebleben" oder die „Sinnlichkeit", oder sonst eine irgendwie abgegrenzte niedere Sphäre des inneren Lebens verstehen zu müssen. Das Gebiet der ψυχή, des mit σάρξ verbundenen inneren Lebens erstreckt sich jedoch viel weiter.

Meist hat metaphysisch-psychologische Voreingenommenheit die Art der Auffassung bestimmt und den Einblick in das wahre Wesen der ψυχή erschwert. Wie dies ja wohl noch heute bei der Durchschnittsbildung der Fall ist, war man, sofern man überhaupt eine von der Materie zu unterscheidende Seele annahm, von Cartesius beeinflußt. Man ging von der Immaterialität der Seele aus und suchte deshalb dies Wesen vornehmerer Art möglichst aus der Berührung mit der leiblichen Materie zurückzuziehen. Oder man dachte sich die Seele monadologisch im Gehirn sitzend, wo sie die sinnlichen Data von der Außenwelt her auf der Telegraphenleitung der Nerven mitgeteilt erhält, während sie das eigentliche innere Leben, das Denken, Fühlen und Wollen in sich selbst, in ihrem von der Leiblichkeit ganz losgelösten Innenleben aufbaut. Von dieser, vielleicht gar nicht zum klaren Bewußtsein gekommenen, Voreingenommenheit aus glaubte man die bei Paulus gelehrte Verknüpftheit des inneren Lebens mit der σάρξ auf einen möglichst geringen Umkreis dieses Lebens beschränken zu müssen. Nur für irgend einen niederen Teil des inneren Lebens wollte man deshalb diese Verknüpfung mit der fleischlichen Materialität zugestehen. Und so verbaute man sich das Verständnis für den paulinischen Begriff der ψυχή, den technischen Ausdruck für die mit σάρξ verknüpfte Innerlichkeit.

Uns scheint es, als ob eine andre psychologische Grund-

anschauung der der biblischen und speziell der paulinischen Psychologie zu Grunde liegenden Ansicht besser entspräche. Man nennt sie die synechologische*) Anschauung, die sich als eine der natürlichsten bietet und, auf wissenschaftlichen Ausdruck gebracht, die Grundlage der fruchtbarsten psychologischen Forschungen unserer Tage bildet. Wenn wir im Folgenden uns auf diese Anschauung beziehen, so liegt es uns fern, etwa zu glauben, daß Paulus sich derselben in den wissenschaftlichen Formen bewußt gewesen wäre, die wir hier brauchen müssen und nicht umgehen können, um diese psychologische Ansicht verständlich darzulegen. Paulus wollte nicht wissenschaftliche Psychologie lehren; aber jeder Mensch, der von Dingen des seelischen Lebens redet, jeder Prediger auf seiner Kanzel, geht, sei es bewußt, sei es unbewußt, von irgend einer psychologischen Grundansicht aus. Wer seinen Worten nun tiefer nachgehen und sie wissenschaftlich erfassen und darlegen wollte, würde nicht umhin können, wissenschaftliche Formulirungen zu gebrauchen, die, dem Ausdruck nach, jenem Prediger vielleicht nie zum Bewußtsein gekommen sind. In diesem Sinne bitten wir es zu verstehen, wenn wir die oft etwas modern wissenschaftlich klingende Ausdrucksweise der Synechologie zur Erklärung des Paulus herbeiziehen. Der Erfolg mag entscheiden, ob wir mit unsrer Annahme zu größerer Klarheit gelangen.

Aufs einfachste und kürzeste ausgedrückt lautet die Haupt- und Grundlehre der Synechologie folgendermaßen: Wenn wir das, was in einem Menschen vorgeht, in Betrachtung ziehen, so können wir zweierlei Vorgänge beobachten, im Körper des Menschen leibliche, in seinem inneren Wesensteile psychische Geschehnisse, welch letztere freilich jeder Mensch nur soweit wahrnehmen kann, als sie in ihm selbst vorgehen. Die Vorgänge in der Leiblichkeit sind materieller Art, die psychischen Vorgänge sind: Vorstellen, Wollen, Empfinden. Jeder seelische Vorgang ist nun mit einem Vorgang in der Leiblichkeit verknüpft. Umgekehrt freilich dürfen wir nicht sagen, an jeden einzelnen Vorgang in der Leiblichkeit knüpfe sich direkt ein besonderes dazu gehöriges seelisches Geschehen, sondern vielmehr:

---

*) Näher ist diese Anschauung dargelegt und behandelt in: Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier maßgebender Weltanschauungen (vom Verfasser dieses; Verl. Vandenhoeck & Ruprecht).

jeder einzelne leibliche Vorgang bildet einen Beitrag zu dem Komplex leiblicher Vorgänge, an den sich ein seelischer Vorgang knüpft. Also nicht etwa blos die Sinnlichkeit oder die niederen Triebe, sondern jeder seelische Vorgang im weitesten und höchsten Sinn ist mit Funktionen in der Leiblichkeit verknüpft. Und umgekehrt: nicht etwa blos die Hirnfunktionen, sondern alle Vorgänge in der Leiblichkeit, in Nerven nicht nur, sondern auch in Gefäßen und Muskeln, haben höhere oder geringere Bedeutung für das psychische Leben.

Man vergleiche damit die paulinische Ansicht von der psychischen Bedeutung der *σάρξ*. Wenn es heißt, die *σάρξ* sei stets beseelt zu denken, stets sei mit ihr psychisches Leben verknüpft, so kann diese Verknüpfung doch nicht so gedacht werden, als ob Sarkisches und Psychisches durch ein äußerliches Band mit einander verschnürt wären. Will man genauer angeben, was unter dieser Verknüpfung zu verstehen sei, so wird man von selbst auf den Ausdruck kommen, unter dem die Synechologie dies Verhältnis faßt: an die psychischen Vorgänge knüpfen sich sarkische Vorgänge, sarkische Funktionen sind von psychischen Funktionen begleitet. Weiterhin ist der ganze irdische Leib aus *σάρξ* aufgebaut; wenn nun alle *σάρξ* allgemein zugestandenermaßen beseelt ist, was heißt das anders, als: alle leiblichen Funktionen, einerlei in welchem Leibesteil sie stattfinden, sind direkt oder mittelbar mit psychischen Funktionen verknüpft. Und daß diese enge Verknüpfung mit der *σάρξ* nicht etwa blos in den allertiefsten Regionen inneren Lebens vorhanden ist, sondern bis hinauf ins Wollen und Denken reicht, dafür sind die paulinischen Schriften reich an Belegen. Wir erinnern vorläufig nur an das *θέλημα τῆς σαρκός* (Eph 2, 3), den *νοῦς τῆς σαρκός* (Col. 2, 18) und das *φρόνημα τῆς σαρκός* (Röm. 8, 6).

Das höhere Wesen des Menschen ist also tief in die *σάρξ* hineingesenkt, das heißt: dieses innere Wesen mit seinem Regen und Leben ist mit materieller Leiblichkeit behaftet und mit deren Leben verknüpft. Soweit dies der Fall ist, und sofern die Erinnerung an diese Versenktheit ins Leibliche auf den Ausdruck mitbestimmend einwirkt, heißt dies innere Leben *ψυχή*.

Da es noch andre höhere Wesen gibt, die nicht in die *σάρξ* versenkte *ψυχή* sind, so ist es Charakteristikum des Menschen, wodurch er sich von allen anderen Geisteswesen seiner Art unterscheidet,

ψυχή zu sein. Daher wird ψυχή auch einfach in der Bedeutung „Mensch" gebraucht, und es heißt Röm. 13, 1: πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω, d. i. „jeder Mensch" unterwerfe sich. Ganz aus demselben Grunde sahen wir die Menschheit früher als πᾶσα σάρξ bezeichnet.

Die ψυχή ist das Beseelende des Leibes, das was den Leib lebendig erscheinen läßt. Im Tode löst sich das Band zwischen sarkischer Leiblichkeit und ψυχή. Die ψυχή tritt aus der sichtbaren Wirksamkeit zurück, verschwindet für unseren irdischen Gesichtskreis, der „entseelte" Leichnam bleibt übrig. Daher scheint der, der einen Menschen tötet, ihm seine Seele zu nehmen. Wer ihm nach dem Leben trachtet, sucht seine Seele, um sie zu rauben Röm. 11, 3: ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου. Wer sein Leben gefährdet, setzt seine Seele auf das Spiel Phil. 2, 30: μέχρι θανάτου ἤγγισεν παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ. Paulus ist bereit, seiner Thessalonichergemeinde nicht blos das Evangelium, sondern auch seine Seele mitzuteilen, d. h. letztere und mit ihr das Leben für sie hinzugeben 1 Thess. 2, 8: μεταδοῦναι . . . . τὰς ἑαυτῶν ψυχάς. Seine treuen Mitarbeiter legten ihren Hals für seine Seele, d. h. um sein Leben zu retten, unter das Richtbeil Röm. 16, 4: οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν.

Wir hörten früher, daß der Hebräer bei den meisten Vorgängen des inneren Lebens das Miterzittern des Herzens fühlte. Diese resonatorischen Mitschwingungen sind solche leibliche Funktionen, wie wir sie nach der synechologischen Ansicht als mit den psychischen Funktionen verknüpft betrachten. Wo diese Resonanz des Herzens bei einem Fühlen oder Thun besonders hervortritt, erhält der psychische Vorgang eine besondere Nachhaltigkeit und Kraft, und man sagt, er komme aus dem Herzen. Z. B. 1 Tim. 1, 5 die Liebe. Synonym mit ἐκ καρδίας wird nun auch ἐκ ψυχῆς gebraucht Col. 3, 23: ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε vgl. Eph. 6, 6. Diese Redeweise ist ganz demselben Motiv entsprungen, wie der Ausdruck ἐκ καρδίας. Man empfand die leiblichen Begleitfunktionen des inneren Vorgangs, und aus dieser Veranlassung wählte man, freilich wohl nur dunkel bewußt, den Ausdruck ψυχή.

Wenn wir im Deutschen das Wort „Stimmung" gebrauchen, einerlei, ob wir die auf Temperament beruhenden, oder die Augen-

blicksstimmungen im Auge haben, drücken wir unbewußt im Worte schon die Anschauung einer leiblichen Begleitung unseres Seelenzustandes aus. Wir empfinden dumpf eine Spannung oder Erschlaffung unsrer Nerven ꝛc., und es bietet sich uns von selbst das äußerst bezeichnende Gleichnis der mehr oder minder gespannten, „gestimmten“ Tonsaite für unseren ganzen seelisch-leiblichen (psychophysischen) Zustand. So drückt auch der paulinische Sprachgebrauch derartige Stimmungen durch Zusammensetzungen mit dem für die leibliche Verknüpfung des Innenlebens technischen Wort *ψυχή* aus. „Gleichgestimmte“ Seelen heißen Phil. 2, 2: *σύμψυχοι* oder *ἰσόψυχοι* (Phil. 2, 20: *οὐδένα ἔχω ἰσόψυχον*). Vgl. auch Phil. 1, 27: *μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες*. Leute mit gedrückter „Stimmung“ sind *ὀλιγόψυχοι* 1 Thess. 5, 14. In guter „Stimmung“ sein ist *εὐψυχεῖν* Phil. 2, 19.

Die *ψυχή* als mit der *σάρξ* verbundenes, leider im gegenwärtigen Zustand unter die *σάρξ* geknechtetes Innenwesen des Menschen ist auch die Seite des inneren menschlichen Wesens, auf die sich die göttlichen Zornesstrafen richten. Röm. 2, 9: *θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν*. Um solches von den Seelen seiner Freunde abzuwenden, wäre Paulus bereit, sich selbst zu opfern 2 Cor. 12, 15: *ἐγὼ δὲ ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*. Gottes Zorn soll die Seele des Paulus strafen, wenn er die Unwahrheit sagt 2 Cor. 1, 23: *ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν*.

Hiermit seien die Grundlinien des Begriffs *ψυχή* kurz skizzirt. Im Laufe unsrer Darstellung werden Einzelheiten noch deutlicher hervortreten. Wir betrachten nun

III. Das innere Wesen als *πνεῦμα*.

Das innere und eigentliche Wesen des Menschen ist in die *σάρξ* versenkt und ist deshalb *ψυχή*. Doch entstammt dasselbe ursprünglich einer anderen Welt, einer höheren Sphäre, als diese irdisch-materielle, einer Region, die von der *σάρξ* frei ist. Nach der Lehre der Genesis, die die Grundlage aller biblischen Anthropologie und sichtlich auch der des Paulus bildet, ist des Menschen inneres Wesen Hauch aus Gott *πνεῦμα*. Er ist demnach Bürger

einer höheren pneumatischen Welt, Genosse der πνεύματα, der vom Fleische freien Geister. Von diesen ist er dadurch unterschieden, daß er, obwohl πνεῦμα, doch mit dem Fleische verbunden wurde. Doch ist mit diesem durch Gottes Willen geschehenen Akt nicht etwa die innere Natur des Menschenwesens geändert worden. Das Wesen ist dasselbe geblieben, nur ist es in neue Beziehungen, in enge Beziehungen zur irdisch-materiellen Welt getreten. Der höhere Adel der direkten Abstammung von Gott ist durch die Hineinsenkung ins Fleisch zunächst nicht verloren gegangen, wie etwa ein Königssohn, auch wenn er in die niedersten Sphären des Daseins gestoßen würde, doch immer in Haltung, Geberden und Gesinnung trotz seiner niedrigen Arbeit die höhere Abstammung beweisen könnte. Insofern des Menschen inneres Wesen in die σάρξ hineingesenkt ist, und insoweit den Gedanken des Apostels dieser Umstand vorschwebt, heißt dasselbe ψυχή, insofern vermöge seines höheren Adels ein Hinausragen eben desselben inneren Wesens über das Fleisch zu erkennen ist, heißt es πνεῦμα. Selbstverständlich ist dies Hinausragen nicht lokal zu verstehen, wie etwa ein Fels mit einem Teil seiner Masse über das Meer hinausragt. Hier bei einem geistigen Wesen und geistigen Vorgängen kann das Hinausragen über das Fleisch nur qualitativ verstanden werden. Das innere Wesen des Menschen ragt insofern über das Fleisch hinaus, als es trotz seiner Hineinsenkung ins Fleisch sich noch Unabhängigkeit und Freiheit vom Fleische bewahrt hat.

Wollen wir vorerst noch im Allgemeinen eine Vorstellung von dem menschlichen πνεῦμα zu gewinnen suchen, so können wir den Begriff negativ abgrenzen und sagen: Alles, was das Tier an innerem Leben im Vergleich mit dem Menschen nicht hat, ist πνεῦμα. Oft in der heiligen Schrift wird das Tier, wie der Mensch mit dem Namen „lebendige Seele" nephesch chajjah bezeichnet: 1 Mos. 1, 20. 21; 9, 10. 12 und 2, 7 vgl. Offenb. Joh. 16, 3: πᾶσα ψυχὴ ζωῆς. Bei Paulus findet sich zwar hierfür keine Belegstelle, aber wir würden damit auch die paulinische Ansicht treffen, wenn wir sagten: ψυχή zu sein, in der σάρξ zu leben, das hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam, was ihn über das Tier erhebt, ist πνεῦμα. Von positiver Seite her können wir den Inhalt des Begriffes πνεῦμα einstweilen in folgender Weise andeuten: Was im Menschen seine höhere, göttliche Abstammung auch in

seiner Erniedrigung noch dokumentirt, das, was in ihm noch vom göttlichen Ebenbilde vorhanden ist, ist sein πνεῦμα.

Der Mensch ist also nach seinem inneren Wesen πνεῦμα und zugleich ψυχή. Wir müssen uns aber hüten, diese beiden Wesensseiten als zwei verschiedene Substanzen zu betrachten, wie dies in der That geschehen ist*). Man hat diesen Ausdruck wohl auch nur da brauchen können, wo man sich der Tragweite dieses Schritts und der Vollbedeutung des Wortes „Substanz" nicht bewußt war. Von anderen Merkmalen des Begriffes der Substanz ganz abgesehen, bezeichnet er doch überall, wo er in der Philosophie hervortritt, ein Sein, das in sich beruht (Spinoza: quod in se est) und Beziehungen zu Anderem entweder nicht hat, oder doch wenigstens ihrer nicht bedarf. Welch unendliche, bis heute bei weitem noch nicht gelöste Schwierigkeiten erstanden für die Methaphysik, seitdem Cartesius die Lehre von den zwei Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten aufstellte, und nun die Aufgabe hinterließ, die Beziehungen zwischen beiden wieder herzustellen. Oder man gedenke an den realistischen Pluralismus, der die Welt aus lauter kleinsten selbständigen Elementen, Substanzen, sich will zusammensetzen lassen, aber die Möglichkeit der Beziehungen zwischen diesen Ursubstanzen und ihrer Vereinigung zum vorhandenen Weltganzen vergeblich nachzuweisen sucht**).

Ähnliche Schwierigkeiten würden hier durch Annahme der zwei Substanzen für die Psychologie entstehen. Auf welche Weise wollten wir die Einheit des Bewußtseins, die doch Thatsache ist, aus unseren Voraussetzungen wieder gewinnen, wenn wir das innere Leben zwischen zwei gegen einander mehr oder weniger selbständige Substanzen verteilten? Wo bin ich denn nun eigentlich? Im πνεῦμα? Wie kommt es dann, daß ich von dem, was in der ψυχή vorgeht, weiß? Und wenn dies erklärt wäre, woher schreibt es sich, daß ich meine, ich habe den Vorgang in jener fremden Substanz gelitten oder erzeugt, und daß ich es mir in meinem Ge-

*) So von Olshausen de trichot. nat. hum. in opusc. acad. pag. 154 ff. Olsh. nimmt Römerbrief S. 196 sogar eine Möglichkeit vollständiger Trennung von ψυχή und πνεῦμα an. Ebenso bezeichnet Delitzsch Komment. z. Genesis S. 142 Seele und Geist als zwei Substanzen.

**) Vgl. Lotzes Seinslehre in ihrem Verhältnis zu der Herbarts (vom Verfasser dieses, Leipzig bei G. Fock).

wissen zurechne? Dieselben Fragen wiederholen sich umgekehrt, wenn ich mein Ich in die ψυχή verlege. Oder bin Ich eigentlich 2 Ich, wie kommt es, daß ich mich so täusche und doch alles auf 1 Ich, eben mein Ich, beziehe? Die Einheit des Bewußtseins, die schon ohnedies ein Rätsel aller Rätsel ist, würde unter solcher Voraussetzung ganz undenkbar. Nur scheinbar wäre der Mensch, dessen inneres Leben sich unter zwei Substanzen verteilte, eine einheitliche Persönlichkeit, und selbst die Entstehung dieses täuschenden Scheins wäre unerklärbar.

Wäre die Ansicht von den zwei Substanzen deutlich bei Paulus ausgesprochen, oder führte die Ausdrucksweise desselben mit zwingender Notwendigkeit zur Voraussetzung dieser Grundanschauung, so müßten wir die Thatsache freilich hinnehmen, und uns, jeder in seiner Weise, damit abzufinden suchen, indem wir entweder unserem Denken Schweigen geböten, oder unsre Ansicht neben die des Paulus stellten. Doch sind wir durchaus nicht zu einem dieser Gewaltschritte genötigt, alle diese Schwierigkeiten sind nicht vorhanden.

πνεῦμα und ψυχή sind nicht zwei Substanzen, die, wie Öl und Wasser unvermischt neben einander, oder vielmehr die eine über der anderen stehen, auch nicht zwei Substanzen, die, wie etwa Wein und Wasser sich innigst vermischen, oder gleich zwei chemischen Flüssigkeiten eine neue Verbindung eingehen. Ein andres Gleichnis möchten wir vielmehr zur Erläuterung herbeiziehen. Ein Stück Stahl, das von einem großen Stahlmagneten abgeschlagen wurde, behält seine magnetischen Eigenschaften, die es vermöge seines Ursprungs hat. Je nachdem ich nun an diese oder jene Eigenschaften denke, nenne ich das vorliegende Metallstück entweder Stahl oder Magnet. Erinnere ich mich an seine Anziehungskraft, so gebe ich ihm letzteren Namen, denke ich an seine Härte oder Gravitation, oder will ich es mit anderem Stahl zusammen verarbeiten, so ist es für mich Stahl. Stahl und Magnet sind hier nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern zwei verschiedene Wesensseiten eines und desselben Dings, oder noch genauer, zwei zusammenfassende Namen für zwei verschiedene Komplexe von Eigenschaften oder von Beziehungen. Ganz dasselbe Verhältnis besteht zwischen πνεῦμα und ψυχή: das innere Menschenwesen ist πνεῦμα, insofern es die Eigenschaften seines höheren, gött-

lichen Ursprungs bewahrt hat, es ist ψυχή, insofern es Beziehungen zur σάρξ hat.

Gehen wir im Folgenden von der Formulirung aus, die wir diesem Gegensatz früher gegeben hatten: Das innere Wesen des Menschen heißt ψυχή, insofern es in die σάρξ hineingesenkt, mit ihr verknüpft worden ist, der Name πνεῦμα kommt ihm zu, insoweit es trotzdem noch Freiheit und Unabhängigkeit von der σάρξ beweist.

Frei und unabhängig von den mitlebenden Menschen ist der Eremit, der alle Bande der Beziehung zur Menschheit durchschnitten hat. Solche Zustände der völligen Abgeschiedenheit des πνεῦμα von den übrigen, irdisch bedeutsamen Wesensseiten des Menschen kennt Paulus auch. Doch sind sie nur abnormer Art, und diejenigen, von denen er spricht, treten nur im Zustande der Gnade hervor, weshalb erst im Teile C II ausführlicher von ihnen die Rede sein wird.

Es gibt aber auch eine andere Art, sich frei und unabhängig zu erweisen. Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber seinen Mitmenschen besitzt auch jeder, der mit einer Herrschergewalt über sie betraut ist. Nehmen wir das Oberhaupt einer Provinz als Beispiel. Dieses ist frei gegenüber seinen Unterthanen, indem es sie beherrscht, nicht sich in völlige Abgeschiedenheit zurückzieht, sondern alle Beziehungen zu ihnen lebendig erhält, alle Kräfte seines Bezirks zusammenfaßt und sie nach seinen Intentionen leitet. Doch noch eine andre Seite seiner Thätigkeit übt es unabhängig von seinen Unterthanen, ohne sich jedoch in Wirklichkeit von ihnen zu trennen, vielmehr auf Grund und in Veranlassung der Wechselbeziehungen zu ihnen. Trotzdem sind jenes höhere Beziehungen, die über den Verkehrskreis des Oberhaupts mit seinen Unterthanen hinausgehen. Es sind die Beziehungen zur höheren Instanz. Im Verkehr mit dem König, in der direkten Gebundenheit an ihn besteht eine wesentliche Seite der Freiheit des Provinzleiters von den Untergebenen.

So bethätigt sich das innere Wesen des Menschen als frei und unabhängig von der σάρξ, oder es bethätigt sich als πνεῦμα, einmal, insofern es die an die σάρξ gebundenen psychischen Kräfte, sowie alles durch das psychische Leben gelieferte Material beherrscht, nach eigenen Gesetzen verknüpft und leitet. Die andre Art des

πνεῦμα, sich frei und unabhängig von der σάρξ zu bethätigen, besteht dagegen in seiner Fähigkeit, Beziehungen zu einer höheren, über der sarkisch-materiellen liegenden Welt zu unterhalten, besteht in seinem Verkehr mit Gott, in seiner Gebundenheit an ihn.

Doch, wir heben dies, um Misverständnisse zu vermeiden, noch einmal mit besonderem Nachdruck hervor, auch während das innere Wesen des Menschen sich auf diese beiden Arten als frei von der Sarxgebundenheit, als πνεῦμα erweist, ist es doch keineswegs von der Verknüpfung mit der σάρξ losgerissen. Vielmehr in dieser Verknüpfung beweist es sich trotzdem als frei. So ist der Fisch an das Wasser gebunden, insofern er jede seiner Schwimmbewegungen nur im Wasser machen kann; er ist aber gerade in seiner Gebundenheit an das Wasser dennoch frei vom Wasser, indem er eigene, nicht vom Wasser hervorgerufene Bewegungen machen kann, indem er nicht lediglich mit dem Strom fließt, sondern rechts und links, nach oben und unten, nach eigenem Belieben schwimmen kann. So sind auch alle vom Fleische freien inneren Thätigkeiten des Menschen trotzdem noch immer an das Fleisch geknüpft, d. h. auch die selbständigen inneren Vorgänge sind doch immer mit Funktionen in der Leiblichkeit verbunden. Dem freisten Gedanken entspricht z. B. eine Vibration des Gehirns und der Nerven. Das Tier, das nichts als ψυχή ist, ist ganz an die lediglich psychischen, an die σάρξ gebundenen inneren Geschehnisse hingegeben, es ist ihnen gegenüber unfrei, unfähig, sie zu beherrschen und sich in irgend einer Weise über sie zu erheben. Wäre auch der Mensch blos ψυχή, so gliche er dem Fisch, dessen Schwimmwerkzeuge vollständig erlahmt sind, und der nun jeder Wasserströmung preisgegeben ist.

Wir betrachten nun zuerst diejenige Art des inneren Wesens, sich als frei zu bethätigen, die der Beherrschung der Unterthanen durch das von ihnen unabhängige Provinzoberhaupt entspricht.

a. Das πνεῦμα als Beherrscher des sarkisch-psychischen Lebens.

1 Cor. 2, 11 heißt es vom πνεῦμα: τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ. Hier wird das πνεῦμα als Träger des Selbstbewußtseins hingestellt. Selbstbewußtsein ist die höchste Zusammenfassung dessen,

was in der Seele des Menschen vor sich geht. Darin offenbart sich die höchste Kraft des inneren Menschenwesens, daß der Mensch alle Fäden des weitverzweigten Netzes der psychischen Vorgänge in diesen einen Knoten des Selbstbewußtseins zusammenknüpfen, daß er alles verschiedenartige Geschehen seines inneren Lebens auf den einen Punkt seines Ich beziehen kann. Unter allen Geschöpfen der Erde genießt einzig der Mensch dieses Privileg. Psychisches Geschehen geht auch in den niedersten Tieren vor sich, auch Bewußtsein ist in den höheren Tierformen unstreitig vorhanden. Aber zum Selbstbewußtsein im prägnanten Wortsinn bringt es auf Erden nur der Mensch. Wäre er blos *ψυχή*, wie das Tier, dem Strom des psychischen Geschehens, wie dieses haltlos preisgegeben, so würde er sich wohl dieser inneren Vorgänge bewußt werden können, aber er hätte nicht das Vermögen, mit Freiheit in den Lauf der psychischen Vorgänge einzugreifen, z. B. seinen Willen mit überlegter Absicht hierhin oder dorthin zu richten, einer Vorstellungskette in ihrem Ablauf Halt zu gebieten und die Aufmerksamkeit mit Freiheit hierhin und dorthin zu lenken, verschiedene Vorstellungen nach Wahl herauszugreifen und sie zu Begriffen, Urteilen und Schlüssen zu verbinden. Daß er in dieser Weise spontan, d. h. selbstthätig in das psychische Geschehen eingreifen kann, verdankt der Mensch dem Umstand, daß er nicht lediglich *ψυχή*, sondern zugleich freies, unabhängiges *πνεῦμα* ist. Diese freie Selbstthätigkeit ist Grund und Voraussetzung für das Zustandekommen des Selbstbewußtseins, als der höchsten und energischsten Zusammenfassung dessen „was im Menschen ist" (1 Cor. 2, 11).

Diese klassische Stelle, die uns das *πνεῦμα* als Träger des Selbstbewußtseins auf dem Gipfel seiner Selbstthätigkeit zeigt, ist aber auch die einzige, die uns mit völliger, unbestreitbarer Bestimmtheit das *πνεῦμα* als Beherrscher des mit der *σάρξ* verknüpften psychischen Lebens hinstellt. Wo sonst von inneren Vorgängen des Menschen die Rede ist, die nicht ohne Spontaneität, nicht ohne selbstthätiges Eingreifen des Menschen in den Verlauf seines psychischen Geschehens denkbar sind, werden diese nicht dem *πνεῦμα* sondern dem *νοῦς* zugeschrieben.

Als Brücke für das Verständnis des Verhältnisses zwischen *πνεῦμα* und *νοῦς* müssen wir die einzige Stelle aufsuchen, wo *πνεῦμα* und *νοῦς* direkt in Beziehung gesetzt werden Eph. 4, 23:

ἀνανεοῦσθαι δὲ ἐν*) τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν. Das πνεῦμα τοῦ νοός ist das πνεῦμα, welches im νοῦς sein Vorhandensein kundgibt, sich im νοῦς offenbart, die erzeugende Ursache des νοῦς ist. Man denke an die Bezeichnung der Sonne als das „Licht des Tages". Licht und Tag können eins fürs andre gesetzt werden, nach gewissen Seiten scheinen sie identisch: sie sind hell und machen hell. Aber das Licht ist Ursache, der Tag ist Wirkung, auch hat das Licht außer der Eigenschaft der Helligkeit, die es mit dem Tage gemeinsam hat, noch andre Eigenschaften, z. B. die der Wärme, die wir dem Tage nicht zuschreiben. In ähnlicher Weise kann νοῦς für πνεῦμα gesetzt werden, und doch sind sie nicht geradezu identisch. Das πνεῦμα steht hinter dem νοῦς als seine Ursache und hat gleichfalls noch ganz andre Thätigkeiten und Beziehungen, die wir dem νοῦς nicht zuschreiben. Das πνεῦμα bethätigt seine Freiheit nach zwei Richtungen hin, nach Gott hin und in der Richtung aufs sarkisch-psychische Leben. Nur diese letztere Thätigkeitsrichtung ist das, was auch dem νοῦς zugeteilt wird.

Daß das Feld des πνεῦμα weiter ist, als das des νοῦς, und daß jenes in einer Richtung thätig sein kann, an der der νοῦς keinen Anteil hat, erkennen wir deutlich aus 1 Cor. 14, 14: ἐὰν προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. Vgl. auch Phil. 4, 7: ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν. Nach der ersten Stelle gibt es pneumatische Zustände, in denen der νοῦς ganz und gar außer Spiel gesetzt ist, aus der Philipperstelle sehen wir, daß der νοῦς den Frieden nicht fassen kann, während alle göttlichen Gnaden, unter ihnen sicher auch der göttliche Friede, auf das πνεῦμα bezogen werden, z. B. Phil. 4, 23: ἡ χάρις τοῦ κυρίου . . . μετὰ τοῦ πνεύματος. Was also das menschliche πνεῦμα fassen kann, ist doch für den νοῦς zu hoch, der Kreis des πνεῦμα ist demnach umfassender als der des νοῦς.

Der νοῦς als Funktion oder Thätigkeitsweise des πνεῦμα, der gottähnlichen Wesensseite des Menschen, trägt immer

*) Dies ist die Lesart des Cod. Vat. Die andre Lesart ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι würde sich gleichfalls mit unsrer Auslegung vertragen, wie Olshausen Komm. zu dieser Stelle beweist.

noch ein göttliches Gesetz in sich, das die Art seines Eingreifens in den psychischen Verlauf bestimmt Röm. 7, 25: *αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.* Freilich kann er, vermöge seiner Schwäche, dieses Gottesgesetz nicht gegen feindliche Einflüsse von außen siegreich behaupten (Röm. 7), insofern aber dies göttliche Gesetz in ihm selbst aufhört, bestimmende Macht zu sein, wird er untauglich, untüchtig, *ἀδόκιμος* Röm. 1, 28: *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.* Sein nunmehriger Zustand ist Nichtigkeit, Eitelkeit Eph. 4, 17: *τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν*, er ist verderbt 1 Tim. 6, 5: *διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν.* 2 Tim. 3, 8: *ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν.* Er ist befleckt: Tit. 1, 15: *μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις*, ja er ist zum *νοῦς τῆς σαρκός* geworden Col. 2, 18, ein Ausdruck, der im folgenden Hauptteil noch in hellere Beleuchtung gerückt werden wird. Die ursprüngliche Fähigkeit des *νοῦς* ist in Stockung geraten, seine Thätigkeiten, *νοήματα*, sind gleichsam verhärtet 2 Cor. 3, 14: *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν*, oder, wie der *νοῦς* selbst, gleichfalls verdorben 2 Cor. 11, 3: *φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν.* Der Mensch, dessen *νοῦς* so herabgekommen ist, ist gleichsam vom *νοῦς* verlassen Tit. 3, 3: *ἦμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς ἀνόητοι.*

Der *νοῦς* ist aber der Erneuerung fähig Röm. 12, 2: *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*, und zwar geschieht diese Erneuerung genau genommen, im *πνεῦμα*, dessen Funktion ja der *νοῦς* nur ist Eph. 4, 23: *ἀνανεοῦσθαι δὲ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν.* Der erneuerte *νοῦς* wird auch *νοῦς Χριστοῦ* genannt 1 Cor. 2, 16: *ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.* Wir haben vermöge der Erneuerung des *πνεῦμα* einen *νοῦς*, wie ihn Christus hatte, denn nun wirkt in unserem *νοῦς* wieder das göttliche Gesetz als allein bestimmende Norm, wie dies bei Christus stets der Fall war. Weil alle Christen den *νοῦς Χριστοῦ* haben, so sollen sie nun auch fest stehen in dem einen Sinn 1 Cor. 1, 10: *κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ* und sich nicht bald wieder von diesem *νοῦς* abbringen lassen 2 Thess. 2, 2: *εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοός.* Jeder soll dann in zweifelhaften Fällen nach dem Gottesgesetz in seinem *νοῦς* handeln, so daß er wenigstens sich durch seine

beste Überzeugung hat bestimmen lassen Röm. 14, 5: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφορείσθω.*

Betrachten wir nun die Arten der Thätigkeit, die dem *νοῦς* zugeteilt werden, so müssen wir uns vor Augen halten: alles das ist dem *νοῦς* zuzuschreiben, worin sich ein spontanes, selbstthätiges Eingreifen in den Lauf des psychischen Geschehens kundgibt. Die Funktionen in denen dies der Fall ist, sind die des Denkens und Wollens.

Eine der wichtigsten und ersten Funktionen des *νοῦς*, in denen er seine Spontaneität beweist, ist das Herausgreifen einer Vorstellung aus dem fließenden Strom des psychischen Geschehens um sie selbstthätig zu verarbeiten und in einen schon vorhandenen Vorstellungskomplex einzugliedern (die Apperzeption). Es ist dies die eigentliche Urthätigkeit des *νοῦς* auf intellektualem Gebiete. Diese Thätigkeit ist das *νοεῖν*. So heißt es 2 Tim. 2, 7: *νόει ὃ λέγω.* Röm. 1, 20: *τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται.* Von Geschehnissen, die der *νοῦς* nicht fassen und seiner Begriffswelt nicht eingliedern kann, redet Eph. 3, 20: *τῷ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν.* Von Menschen, welche von Sachen reden, die sie ihrer Begriffswelt nicht einzuordnen vermögen, also nur verständnislos behandeln können, heißt es 1 Tim. 1, 7: *θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι, μὴ νοοῦντες μήτε ἃ λέγουσιν, μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται.* Die Ausdrücke *ἀνόητος* und *νόημα*, *κατανοεῖν*, nach ihrer Wurzel alle auf den *νοῦς* bezüglich, weisen auf die denkende Thätigkeit des *νοῦς* hin.

Außer diesem Thun, das der intellektuellen Sphäre angehört, sehen wir den *νοῦς* aber auch thätig im Wollen. Im Willen tritt ja die Fähigkeit des Menschen, das psychische Geschehen selbstthätig zu beeinflussen, weitaus am energischsten hervor. Röm. 7, 7 ff. redet Paulus von einem Kampfe seines Willens mit der gegen diesen seinen inneren, besseren Willen anstürmenden Sünde v. 15: *οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ* vgl. v. 16. Dann v. 18: *τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὔ.* v. 19: *οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν* vgl. v. 20. 21. Und dann faßt Paulus diesen Zustand des Kampfes zusammen mit den Worten v. 23: *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου* und v. 25:

ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ. Im νοῦς liegt nach diesen Worten das Gesetz des Guten, der νοῦς dient Gottes Gesetz; offenbar muß also das sittlich gute θέλειν der vorhergehenden Verse im νοῦς gesucht werden, der νοῦς übt demnach auch die Funktion des Willens. Auf die Willensseite des νοῦς deutet auch das Wort μετανοεῖν, die Willensrichtung, die Gesinnung ändern 2 Cor. 12, 21, ebenso νουθετεῖν, auf die Willensrichtung einwirken 1 Cor. 4, 14. 1 Thess. 5, 14.

Zwischen der Sphäre des Intellekts und des Willens, eine Brücke zwischen beiden bildend, steht das sittliche Urteil, das gleicherweise dem νοῦς zugeschrieben wird. Röm. 12, 2: μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. Diese Fähigkeit hat der νοῦς, wo er recht beschaffen ist; ist er untauglich geworden, so ist sein sittliches Urteil getrübt, daß er Böse und Gut nicht mehr unterscheiden kann Röm. 1, 28: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.

Dem νοῦς wird also mit Deutlichkeit die Fähigkeit der Intelligenz und des Wollens zugeschrieben. Vom Wollen des νοῦς sagt Paulus Röm. 7, 23. 25 ausdrücklich, daß es von dem im νοῦς liegenden göttlichen Gesetz beherrscht wird. Auch das Denken hat seine Gesetze, und selbstverständlich sind auch diese Denkgesetze göttlicher Art und gottgegeben. Wenn Paulus auch nicht Gelegenheit genommen hat, sich über die intellektuelle Seite des νοῦς und ihr Beherrschtsein vom Gesetz Gottes so deutlich zu äußern, wie über die Willensseite, so können wir doch das Erforderliche aus Röm. 1, 20 mit Bestimmtheit erschließen. Dort heißt es: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης. Hier wird doch dem νοῦς offenbar die ursprüngliche Fähigkeit zugeschrieben, aus den sichtbaren Werken Gottes auf seine Gottheit und sein unsichtbares Wesen zu schließen. Der νοῦς, wenn er recht beschaffen ist, vermag demnach denselben Weg rückwärts zu machen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Werk zur Kraft, den Gott bei der Schöpfung vorwärts machte, von göttlicher Kraft zum göttlichen Werk, vom Unsichtbaren zum Sichtbaren. Der νοῦς geht also in derselben Bahn, die Gottes Thun geht. Was heißt das andres oder wenigstens, was setzt das andres voraus, als daß die

Denkfähigkeit des *νοῦς* nach göttlichem Gesetz thätig ist, daß sein intellektuelles Thun von demselben Gesetz beherrscht ist, das auch in Gottes Wesen liegt? Es ist auf alle Fälle kein Grund vorhanden, die eine Thätigkeit des *νοῦς*, das Wollen, als unter göttlichen Gesetzen stehend zu betrachten, die andre Art der Thätigkeit eines und desselben *νοῦς*, das Denken, für des göttlichen Gesetzes bar zu halten. Der *νοῦς* ist ja die Funktion des Gottebenbildlichen im Menschen, des einen *πνεῦμα*; was also durch den *νοῦς* geschieht, muß etwas von göttlicher Art an sich tragen, muß von göttlichen Gesetzen beherrscht sein, es sei Wollen oder Denken. Selbstverständliche Voraussetzung ist, daß der *νοῦς* sich überhaupt im normalen, gottgewollten Zustand befinde.

Wir heben dies Ergebnis, daß der, Denken und Wollen gleicherweise in sich schließende, *νοῦς* unter göttlichen Gesetzen steht, darum besonders nachdrücklich heraus, weil es von unermeßlicher Tragweite für alle und jede Philosophie ist. Es ist die Panazee gegen jeden Skeptizismus. Denn der Grundgedanke des Skeptizismus ist der, daß etwas nach den Denkgesetzen des Menschen notwendig sein und darum doch unwahr und unwirklich sein kann. Und greift der Skeptizismus ins sittliche Gebiet über, so hält er auch gut und böse für lediglich subjektive Begriffe, die der Allgemeingültigkeit entbehren. Steht nun aber Denken und Wollen — der *νοῦς* — unter göttlichen Gesetzen, so ist auf einmal ein festes Fundament gegeben, der Skeptizismus ist abgethan. Der Gott, dessen Gesetz mein Denken und Wollen beherrscht, hat auch die Welt geschaffen und sein Gesetz in sie gelegt. Meine Innenwelt und die Außenwelt stehen also unter einheitlichem Gesetz, und zwar unter dem Gesetz eines Geistes, der mich zu seinem Bilde geschaffen hat. Ist nur mein *νοῦς* normal, so erkenne ich gottgemäß und will gottgemäß, habe also die Wahrheit und stehe in der Wahrheit, soweit hier in diesem Erdenleben überhaupt nach Gottes Absicht mein Denken und Wollen reicht.

Hier haben wir auch das Korrektiv für den Grundfehler Kants. Kant zerspaltet den pauliniſchen *νοῦς*, ohne freilich an diese Beziehung zu Paulus zu denken, in zwei Stücke, in die theoretiſche Vernunft (Erkennen) und die praktiſche Vernunft (ſittliches Wollen). Von der praktiſchen Vernunft iſt er überzeugt, daß ſie unter göttlichen Geſetzen ſteht. Im Pflichtbewußtſein, im kate-

gorischen Imperativ, haben wir eine wirkliche Offenbarung des Übersinnlichen, Göttlichen. Aber der theoretischen Vernunft spricht er ab, was er der praktischen Vernunft so bereitwillig zugesteht. Für die theoretische Vernunft gilt ihm der Grundsatz des Skeptizismus: es kann nach den Gesetzen unseres Wesens etwas denkmöglich und denknotwendig sein, ohne daß es darum für objektiv wahr gehalten werden dürfte. Wir sind eingeschlossen in unsre Anschauungsformen und Denkkategorien und wissen nicht, ob ihnen außer uns etwas entspricht.

Die Stellungnahme Kants scheint uns unhaltbar. Aus ihr heraus gibt es nur zwei Konsequenzen, entweder völliger Skeptizismus, der die theoretische und praktische Vernunft gleicherweise umfaßt, oder die andre, welche die theoretische und praktische Vernunft, Denken und Wollen, wie Paulus, als einen νοῦς, als Thätigkeiten eines geistigen Wesens zusammenfaßt, und an die Übereinstimmung der Gesetze des νοῦς und der von ihm zu erfassenden und durchdringenden Wirklichkeit glaubt. Und zwar glaubt, entweder, ohne zu wissen, warum, oder deshalb glaubt, weil Gott sowohl mich, als die umgebende Welt geschaffen und in beide ein Gesetz, nämlich sein Gesetz gelegt hat.

Der νοῦς ist die der ψυχή zugewandte, ihre Kräfte beherrschende, ihren Inhalt verarbeitende Thätigkeitsseite des πνεῦμα. Weil der νοῦς stets nur an dem, was der ψυχή angehört, seine Thätigkeit beweist, so hat man gemeint, ihn als Funktion der ψυχή ansehen zu dürfen*). So hat man auch, ehe man die Anziehungskraft des Mondes kannte, Ebbe und Flut lediglich den Kräften des Meeres zugeschrieben. Aber wir wissen jetzt, obwohl im Wasser wirksam, sind diese Kräfte doch höheren Ursprungs. So schlägt der νοῦς seine Wellen nur im Strom psychischer Vorgänge, aber diese Wellen heben sich vermöge einer höheren Kraft, die nicht aus der ψυχή sondern aus dem πνεῦμα stammt.

In der Gebundenheit an die σάρξ bestand die Unfreiheit des inneren Wesens, und insofern war es ψυχή. In der Beherrschung dessen, was in der sarxgebundenen ψυχή vor sich geht, zeigte sich das innere Wesen dennoch als frei von der σάρξ, als πνεῦμα. Doch war dies nur die eine Seite der Freiheit und

*) So Tholuck, Studien und Kritiken 1855 S. 494.

Unabhängigkeit des *πνεῦμα*. Abgesehen von dieser Bethätigung seiner Freiheit in der Richtung nach unten, nach der *ψυχή* und *σάρξ* hin, offenbart sich das *πνεῦμα* als frei und unabhängig von der *σάρξ* dadurch, daß es einen Zug nach oben, nach einer höheren Welt in sich trägt.

b. Das *πνεῦμα* in seinen Beziehungen zu einer höheren Welt.

Des Menschen inneres Wesen stammt, als unmittelbarer Hauch aus Gott, aus einer höheren Welt. Dadurch, daß es in die *σάρξ* gesenkt und somit *ψυχὴ ζῶσα* wurde, ist aber an sich die Gemeinschaft mit der höheren Welt noch nicht gelöst. Es blieb *πνεῦμα*, trotzdem es gleichzeitig *ψυχή* war, und als *πνεῦμα* sollte es diese Beziehungen zu der höheren pneumatischen Welt festhalten. Jenes wäre von vornherein die gottgewollte Bestimmung des Menschen gewesen, was Paulus 1 Cor. 15, 46 sagt: *οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν*. Vermöge seiner *πνεῦμα*-Natur sollte er die dem Materiellen zugewandte, an die *σάρξ* geknüpfte Wesensseite im pneumatischen Sinne beherrschen, pneumatisch durchdringen und so ganz und gar pneumatisch werden. In Wirklichkeit hat er sich von der höheren Welt abgewandt. Sein inneres Wesen blieb *πνεῦμα*, aber die Wurzel, durch die er mit seiner ursprünglichen Welt verbunden war, starb ab, mehr oder minder. So kommt es denn, daß diese Bethätigungsseite des menschlichen *πνεῦμα* nach Gott hin beim natürlichen Menschen zurücktritt und erst wieder durch neue Wirkung Gottes zum rechten Leben erweckt wird*). Wo nun aber Beziehungen des Menschen

*) Man ist sogar bis zu der Behauptung vorgegangen, der Mensch in seinem natürlichen Zustande habe gar kein *πνεῦμα*, erst vermöge der göttlichen Gnade werde er mit einem *πνεῦμα* begabt, vorher sei sein inneres Wesen lediglich *ψυχή*. So Usteri Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs S. 414 ff. und Tholuck Studien und Kritiken 1855 S. 493 ff. Die Einwände, die gegen diese Ansicht auf Grund der zahlreichen Stellen erhoben werden, in denen deutlich von einem *πνεῦμα* des Menschen die Rede ist, wie Röm. 1, 9: *ἐν τῷ πνεύματί μου*. Philem. 25: *μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν* u. A., ja sogar solcher Stellen, wo deutlich zwischen dem eigenen *πνεῦμα* des Menschen und dem geschenkten *πνεῦμα* unterschieden wird, wie Röm. 8, 16: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν*, können den, der für jene Ansicht voreingenommen ist, nicht überzeugen; denn er wird behaupten, auch das *πνεῦμά μου* oder das *πν. ὑμῶν*

zur pneumatischen Welt stattfinden, geschehen sie alle durchs menschliche *πνεῦμα*.

So das Gebet Eph. 6, 18: *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι*. Jeder Gott dargebrachte Dienst Röm. 1, 9: *ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου*. An das menschliche *πνεῦμα* wenden sich die göttlichen Gnadengaben Phil. 4, 23: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν*. 2 Tim. 4, 22. Philem. 25. Die Trauer oder Freude, die einer, der Teil hat an dem höheren pneumatischen Gottesreiche, über Dinge dieses Reiches innerlich empfindet, wird dem menschlichen *πνεῦμα* zugeschrieben 1 Cor. 16, 18: *ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν*. 2 Cor. 2, 13: *οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου*. 2 Cor. 7, 13: *ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν*. Dagegen die Leiden und Plagen des eigenen Lebens des Menschen, sogar solche, die um Gottes Willen ertragen

---

sei schon ein Geschenk des Gnadenstandes. Ebenso kann bei dem Blutschänder 1 Cor. 5, betreffs dessen Paulus spricht, er wolle ihn dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches, damit sein *πνεῦμα* gerettet werde, die Behauptung durchgeführt werden, dieser Sünder sei Christ und als solcher erst mit dem *π.*, von dem Paulus redet, begnadet worden. Für uns würde das sonst noch zur Widerlegung dieser Ansicht herbeigezogene Wort des Paulus in seiner Rede zu Athen Ap. Gesch. 17, 28. 29 überzeugend sein, wo er den Vers des griechischen Dichters Aratus citirt: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* und diese Anschauung adoptirt: *γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ*. Wir fanden im *πνεῦμα* die Gottebenbildlichkeit des Menschen, das Zeugnis seiner göttlichen Abstammung. Wenn also letztere ausdrücklich selbst den Heiden zu Athen von Paulus zugestanden wird, so ist ihnen damit nach unsrer Meinung auch *πνεῦμα* zugesprochen. Doch, wer wehrt den Gegnern, diese Worte so auszulegen: In der That sei der Mensch göttlicher Abstammung, und an dieser Thatsache könne die neue Thatsache nichts ändern, daß er sein ursprünglich vorhandenes *πνεῦμα*, die ehemalige Gottebenbildlichkeit, bis auf den letzten Rest verloren habe. Zudem werden uns viele kein Recht zugestehen wollen, uns auf diese kritisch beanstandete Paulusrede aus der Apostelgeschichte zu berufen, und uns auf die Briefe des Paulus als allein gültige Zeugen verweisen. Einzig die Stelle 1 Cor. 2, 11 schreibt dem Menschen ganz im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf seinen religiösen Zustand, das *πνεῦμα* mit wünschenswertester Deutlichkeit zu, und mit dieser Stelle weiß man denn auch auf der Gegenseite nichts rechtes anzufangen. Der beste Beweis für die Richtigkeit unsrer Aufstellungen wäre aber der, wenn uns der Nachweis gelänge, daß sich alle gelegentlichen Aussprüche des Paulus ungekünstelt in unsre Ansicht eingliedern lassen.

werden, treffen die σάρξ 1 Cor. 7, 28: θλῖψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι. 2 Cor. 7, 5: καὶ ἐλθόντων ἡμῶν εἰς Μακεδονίαν οὐδεμίαν ἔσχεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν, oder die ψυχή Röm. 2, 9: θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν.

Doch ist es vielleicht nötig, auch hier noch einmal zum Schlusse hervorzuheben: selbst während dieser Freiheitsbethätigung des inneren Wesens im Verkehr mit einer höheren Welt, bleibt es normaler Weise an die σάρξ gebunden. Deutlicher ausgedrückt heißt das: Jeder Gedanke, den ich im Gebet zu Gott hin richte, ist mit Hirnschwingungen, jedes Gefühl, das mich während dieses Betens durchdringt, mit begleitenden oder resonatorischen Funktionen der sarkischen Leiblichkeit verknüpft. So kann der Fisch stromaufwärts, der Quelle zu schwimmen, die höchste Bethätigung seiner Freiheit gegenüber dem Wasser, und doch bleiben seine Bewegungen an das Wasser gebunden.

C. Psychologisch merkwürdige Zustände.

Wir haben jetzt den Bestand des Menschenwesens nach seinen beiden Seiten, nach der äußeren, leiblichen sowohl, als nach der inneren, seelisch-geistigen Seite in allgemeinen Zügen kennen gelernt. Es bleibt uns nun noch übrig, die hauptsächlich merkwürdigen Erscheinungen und Zustände zu beobachten, die an diesem Wesen und auf Grund seines eigentümlichen Bestandes hervortreten.

Aus den Erfahrungen, die Paulus in seinem eigenen Leben gemacht hatte, und die sich ihm als Prediger des Evangeliums aus seiner Umgebung heraus täglich darboten, waren ihm zweierlei Zustände des Menschen bekannt, die nicht nur von ausschlaggebender Wichtigkeit für das Schicksal des Menschen in Zeit und Ewigkeit, sondern auch für uns als lediglich psychologische Beobachter von höchster Bedeutung sind. Denn durch das Hineingeraten in den ersten dieser Zustände und sodann durch den Übergang von dem einen Zustand zum andern wird in dem inneren Leben des Menschen eine Umwälzung hervorgerufen, die ihres Gleichen nicht hat.

In dem ersten dieser Zustände sehen wir die Massen der Menschen, insbesondre die Heidenwelt befangen. Es ist der beklagenswerte Zustand, in den sich der Mensch durch das Losreißen aus der Gebundenheit an Gott versetzt hat, und in dem er verbleibt, wenn er sich selbst überlassen ist: der Zustand der Sünde. Der neue, zweite Zustand beginnt mit dem Augenblicke, in dem die göttliche Gnade, wie sie durch Christum der Welt offenbar geworden ist, in dem Menschen ihr Werk anfängt. Wir werden von ihm unter dem Titel: „Der Mensch unter dem Einfluß der Gnade" handeln. Denn von den Gesichtspunkten dieser beiden Hauptzustände aus werden wir die einzelnen von Paulus berücksichtigten psychologisch merkwürdigen Zustände betrachten.

I. Der Mensch im Zustand der Sünde.

Für diesen Zustand der Sündhaftigkeit ist die σάρξ von hoher, ja geradezu centraler Bedeutung. Der Begriff der σάρξ erlangt im Zusammenhange dieser Beziehungen ganz neue Bestimmungen, die sich nicht direkt aus dem ergeben, was wir bis jetzt über ihre psychophysische Bedeutung festgestellt hatten. Wir wiederholen, was hier von grundlegender Wichtigkeit ist.

Bisher kannten wir die σάρξ als den beseelten Leibesstoff. Oder, wenn wir uns auf den Standpunkt des Innenlebens stellten und von da die σάρξ betrachteten, so erschien sie als organisirte Materie, in die das innere Wesen des Menschen als ψυχή hineingesenkt ist. In schärferer Formulirung hieß das: σάρξ und ψυχή sind mit einander verbunden, derart, daß jedem Vorgang im inneren Leben des Menschen ein Vorgang in der σάρξ entspricht, daß weiterhin umgekehrt an die Vorgänge in der σάρξ Vorgänge in der ψυχή geknüpft sind.

Sonach ist die σάρξ des Menschen ein Teil der Materie und von solcher Organisation, daß sie dem Menschen, der an sich seinem wichtigsten Wesensbestand nach seelisch-geistiger Art ist, die Teilnahme an dieser Welt der Materie ermöglicht. Sie ist das Band, das ihn in die Materie fesselt, aber zugleich ein notwendiges Werkzeug für sein Leben in dieser Welt. Nur durch diese Verknüpfung der sarkisch-materiellen Welt mit seinen seelisch-geistigen Funktionen erhält er Kunde aus der irdischen Welt, ist es ihm

möglich, diese äußere Welt in sich abzubilden und sie geistig zu erfassen. Nur weil umgekehrt seinen inneren Funktionen rätselhafter, aber thatsächlicher Weise materiell-leibliche Funktionen entsprechen, vermag er in die materielle Welt einzugreifen, sie zu gestalten und zu beherrschen. Auch nur über die Brücke der σάρξ hin vermag er in dieser Welt mit anderen seelisch-geistigen Wesen zu verkehren, die gleich ihm vermöge der σάρξ an diese materielle Welt gebunden sind.

In all diesen Bestimmungen des Begriffs σάρξ liegt noch kein Merkmal einer ethischen Qualität. Die σάρξ erscheint sittlich noch ganz indifferent, sie ist weder böse, noch gut. Die sarkische Leiblichkeit ist vielmehr die von Gott gewollte und gegebene Ausstattung des Menschen für die ihm hier in der materiellen Erdenwelt gesteckte Aufgabe, sie ist die von Gott selbst geschaffene Naturgrundlage des irdisch-menschlichen Lebens.

Und nun tritt die σάρξ bei Paulus mit unzweifelhafter Bestimmtheit als Sitz und Herrscherbereich der Sünde im Menschen hervor. Im Fleisch wohnt die Sünde, und von da aus sucht sie den ganzen Menschen ins Verderben zu ziehen. In allen möglichen Wendungen wird von dieser unheilvollen Bedeutung der σάρξ geredet, aber wir dürfen uns die Citate wohl bis dahin sparen, wo wir schon einen genaueren Einblick in diese Sache erhalten und den Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels schon in den Händen haben.

Ursprünglich war die σάρξ noch nicht der Sitz der Sünde. Damals, als der Mensch geschaffen wurde, war die σάρξ in der That nur das, als was wir sie in den beiden ersten Hauptteilen unsrer Abhandlung kennen gelernt haben, das sittlich indifferente Medium für das Wirken und Verkehren des Menschen auf Erden. Die neue ethische Bestimmung der σάρξ als Sitz der Sünde ist erst das Resultat der historischen Entwicklung des Menschen, nicht eine ursprüngliche Wesensbestimmung. Der Mensch, der sich auch sündlos hätte entwickeln können, und eigentlich entwickeln sollte, fiel in Sünde. Seitdem erst machte die Sünde in der σάρξ Wohnung. Durch die Zeugung wird stets neue σάρξ hervorgebracht, mit der σάρξ aber, die nun einmal von der Sünde durchseucht ist, wird auch die Sünde wie eine Erbkrankheit fortgepflanzt, so daß nun in der σάρξ jedes Menschen die Sünde wohnt.

Aber was heißt das, im Fleische wohne die Sünde, die σάρξ sei Trägerin der Sünde. An sich sind es doch zunächst nur Worte, bei denen wir uns wenig oder nichts denken können. Die Sünde fordert ein lebendiges, persönliches, sittlich zurechnungsfähiges Subjekt. Das ist aber die σάρξ an sich keineswegs. Sie ist ja nur ein selbstloses Werkzeug, das Anteil am Leben nur durch die mit ihr verknüpfte ψυχή erhält, ohne die ψυχή tot ist. Subjekt und Träger der Sünde kann doch eigentlich nur Ich sein, die sittlich zurechnungsfähige Person, der die σάρξ als an sich unschuldiges Werkzeug in die Hand gegeben ist. Wenn ich eine Sünde thue, so tritt sie in die äußere Erscheinung zwar durch die σάρξ, und wenn ich einem sündlichen Einfluß von außen unterliege, so ist er zwar vermittelt durch die σάρξ, aber so lange nichts andres hinzukommt, kann ich die σάρξ ebenso wenig den Sitz der Sünde nennen, als das Messer in der Hand des Mörders den Sitz und Wohnort des Mordes.

Dem Apostel ist es aber voller Ernst, wenn er sagt, daß die Sünde im Fleische wohne. Und zwar ist es nicht lediglich die Sünde meines Ich, die er etwa in bildlicher Redeweise dem unpersönlichen Werkzeug der σάρξ zuschriebe. Vielmehr setzt er oft die Sünde im Fleische und ihre Wirkungen ausdrücklich und scharf dem Ich des Menschen gegenüber. Man vergleiche hierzu das klassische Kapitel 7 des Römerbriefes, dessen markanteste, hierher gehörige Stellen wir herausheben. Es ist hier von der ἁμαρτία die Rede, die v. 25: *τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας*, v. 24: *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*, v. 23: *ἐν τοῖς μέλεσιν* und besonders v. 18: *οἶδα ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν* deutlich als die in der σάρξ wohnende ἁμαρτία gekennzeichnet wird. Nun heißt es v. 17: *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλὰ ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* Ebenso v. 20: *εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* Sogar v. 9. 10: *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον.* Es ist etwas dem Ich des Menschen, dem Wollen und Bewußtsein Jenseitiges im Spiel v. 15: *ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ.*

Auch sonst redet Paulus vielfach von der ἁμαρτία, als ob sie eine geistige Macht, ein lebendiges Subjekt, ein persönliches

Wesen sei. Röm. 5, 21; 6, 12 wird von ihr als Herrscherin geredet, das *βασιλεύειν* ihr zugeschrieben. Röm. 6, 13 werden wir gewarnt, ihr unsre Glieder zu leihen zur Ungerechtigkeit: *μὴ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ.* Sie betrügt den Menschen Röm. 7, 11: *ἐξηπάτησέν με.* Röm. 8, 3 wird sie verurteilt: *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.* Einzeln betrachtet lassen sich wohl diese Ausdrücke, leichter oder schwerer, als bildliche Redensarten, als poetische Personifikationen deuten, aber wenn wir dem unbefangenen Eindruck nachgeben, können wir uns der Empfindung nicht erwehren, daß unter *ἁμαρτία* nicht immer die Sünde des Menschen zu verstehen ist, sondern daß wir vielfach, sogar meist, als Subjekt dieser *ἁμαρτία*, auch der *ἁμαρτία* im Fleische des Menschen, ein vom eigentlichen Wesen des Menschen verschiedenes geistiges Subjekt suchen müssen.

Wir finden, es bringt mit einemmale Licht in viele Aussprüche des Apostels, die sonst der Erklärung unüberwindliche Schwierigkeiten bieten, wenn wir ein für allemal klar und bestimmt unter der *ἁμαρτία*, die im Fleische wohnt, die dämonische Macht des Bösen verstehen, und zwar ist das Böse als persönliches Wesen oder als ein Reich persönlicher Wesen aufzufassen. In dieser geistig-persönlichen Macht besitzen wir dann ein Subjekt für die *ἁμαρτία*, dessen Thun und Treiben, obgleich im Fleische des Menschen vor sich gehend, doch dem Bewußtsein des Menschen in gewisser Weise jenseitig ist und bleibt*).

Paulus behandelt das Hineinwirken der dämonischen Mächte in das Menschenleben mit einer gewissen Scheu, trotzdem er dessen gewiß ist, und das Bewußtsein seiner Zeit mit solchen Anschauungen durchtränkt war. Mit praktischer Weisheit redet er von ihnen nur soweit er muß. Der hauptsächlichste verderbliche Einfluß nun, der von jener dämonischen Welt ausgeht, besteht darin, daß Sünde im Menschen erregt wird. Und die einzige Art, in der der Mensch gegen jene Dämonenwelt selbstthätig auftreten kann, besteht im Kampfe gegen die ihm von dorther erregte Sünde. Darum redet

*) Die paul. *ἁμαρτία* in der *σάρξ* erinnert an den Jezer harâ des Talmud, die sündl. Neigung im Menschen, die auch auf den Satan bezogen, ja vielfach, besonders in der späteren jüd. Theologie mit ihm identifizirt wird. Vgl. Weber, Lehren des Talmud S. 229. 30.

Paulus, wo er praktisch spricht, von der Dämonenwelt nur in dem Ausdruck, der ihre Beziehungen zur Menschenwelt in sich faßt, er nennt sie die „Sünde", ἁμαρτία. So stehen wir bei einem Schattenspiel vor dem Vorhang und betrachten die Schatten, sie allein und die Geschichte, die sie uns darstellen, interessiren uns und fallen in unseren Gesichtskreis. Die Personen und Gegenstände, die jene Schatten hervorrufen, sehen wir nicht, und an sie denken wir erst dann, wenn wir über das Sprechen und Handeln der Schattengestalten reflektiren. So ist die ἁμαρτία der Schatten, der von jener Welt des Bösen auf die Fläche unseres Menschenlebens geworfen wird. Die Schatten scheinen auch hier selbstthätig und so redet Paulus denn auch von der ἁμαρτία wie von einem persönlichen, selbstthätigen Wesen. Aber er kennt auch die realen Gestalten, von denen der Schatten ausgeht, und wo ihn seine Reflexion und das praktische Bedürfnis seiner Leser dahin führt, redet er auch offen vom Satan und seinen Engeln.

Nur einige Stellen wollen wir vorläufig anführen zum Beweis, daß die ἁμαρτία nicht nur auf das Wirken des Satans und der Dämonen zurückgeführt, sondern daß ἁμαρτία sogar mit dem Satansreich synonym gebraucht wird. Das Einwilligen in irgend eine Sünde wird Eph. 4, 27 als Raumgeben dem Teufel betrachtet: μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ. Der Kampf des Christen gegen die Welt außer ihm sowohl als in ihm ist ein Kampf gegen teuflische Mächte Eph 6, 11 ff.: στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, ὅτι οὐκ ἔστιν ὑμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. — 1 Thess. 3, 5: μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων vgl. Röm. 7, 8: ἡ ἁμαρτία κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν. Das Versuchen des Versuchers nach der Thessalonicherstelle besteht doch in der Erregung böser Begierde, der ἁμαρτία in der Römerstelle wird also dieselbe Thätigkeit zugeschrieben, wie dem dämonischen Versucher. — 2 Cor. 4, 4 heißt es: ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων. Dieselbe Thätigkeit wird Röm. 7, 11 der ἁμαρτία zugeschrieben: ἐξηπάτησέν με. — Röm. 8, 3 wird die Sünde von Gott, der seinen Sohn ins Fleisch sandte, im Fleisch verurteilt: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Dasselbe wird Col. 2, 15 als eine

Entkleidung der dämonischen Mächte von ihrem Recht und ihrer Macht betrachtet: *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.*

Diese *ἁμαρτία* nun, nicht des Menschen Sünde, sondern die von ihm zu unterscheidende persönliche Sündenmacht, das Dämonenreich ist es, das den Menschen feindselig bekämpft und ihn unterjochen will. Sie ist es, die in der *σάρξ* des Menschen wohnt und diese *σάρξ*, die an sich unpersönlich und willenlos ist, gleichsam zu einem wollenden, dem Leben des Menschen gegenüber selbstlebendigen Wesen macht Eph. 2, 2. 3: *ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκός.* Dieses *θέλημα τῆς σαρκός* ist dasselbe, wie das *θέλημα* des Teufels 2 Tim. 2, 26: *ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα.*

Wir haben nun soviel konstatirt, daß unter der Sünde, die im Fleische wohnt, die persönliche, dämonische Macht des Bösen zu verstehen ist, die in unserem Fleische sich gegenwärtig und wirksam zeigt. Aber für das Verständnis ist damit noch nicht viel gewonnen. Was kann das heißen, daß der Böse und sein Reich in unserem Fleische wohne? Zudem türmt eine andre Frage, die gewiß Jedem aufgestiegen ist, die wir aber geflissentlich bis jetzt bei Seite gelassen haben, neue Schwierigkeiten vor uns auf. Wenn diese *ἁμαρτία* in unserem Fleische die Thätigkeit oder gar der Name eines von mir ganz verschiedenen persönlichen Wesens wäre, wie käme es dann, daß von dieser selben *ἁμαρτία* doch auch wieder so geredet wird, als sei es meine eigene Sünde? Röm. 7, 7 ff. sehen wir, daß das Böse, obgleich von der *ἁμαρτία* gewirkt und gethan und deshalb als etwas mir Fremdes betrachtet, dennoch auch wieder von mir gethan ist. Zwar heißt es v. 17: *νυνὶ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλὰ ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* und v. 15: *ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ.* Aber doch wird in eben diesem v. 15 ausdrücklich gesagt: *κατεργάζομαι, πράσσω, ποιῶ*, ich vollbringe, ich thue das Böse. Und wenn v. 25 geschlossen wird: *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ*

θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας, so ist es wiederum nicht zu bestreiten, daß der αὐτὸς ἐγώ, der dem göttlichen Gesetz dient, doch auch als derselbe ἐγώ dem Sündengesetz dient. Das Böse wird in diesem Kapitel also gleichzeitig dem Menschen ab- und zugesprochen. Vergleichen wir damit nur noch Eph. 2, 1—3. Vers 3 werden hier die ἐπιθυμίαι der σάρξ zugeschrieben und v. 2 ausdrücklich auf die Wirkung des ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος zurückgeführt, während der Apostel v. 1 dieselben Begierden ἐπιθυμίαι ὑμῶν, d. h. seiner Leser nennt.

Paulus selbst gibt über diese unsre jetzt in Frage stehenden Punkte keine Erklärung. Wenn wir nun doch versuchen, diese Dunkelheit nach Möglichkeit zu erhellen und den scheinbaren Widerspruch zu lösen, so erklären wir, daß wir das, was wir vorbringen, selbst nur als eine Hülfshypothese betrachten, die wir, und lediglich wir hier einsetzen. Wir sind selbstverständlich weit davon entfernt, zu glauben, Paulus selbst sei sich dieses wissenschaftlichen Untergrundes seiner Ansichten, den wir zu geben versuchen, irgendwie bewußt gewesen. Wir sehen aber nun einmal in den Anschauungen des Apostels nicht blos geschichtlich merkwürdige, sachlich aber mehr oder minder gleichgültige Meinungen einer längst vergangenen Zeit. Wir möchten tiefer eindringen und uns überzeugen, ob darin nicht ein Wahrheitsgehalt liegt, der vor allen Zeiten die Probe aushält. Darum haben wir das Bedürfnis, Konsequenzen zu ziehen und Widersprüche aufzulösen, ein Bedürfnis, das freilich der lediglich historisch Interessirte und der philosophisch Nichtinteressirte vielleicht nicht mitfühlen. Auch sind wir zum näheren Eingehen auf diesen Gegenstand nun schon deshalb gezwungen, weil wir nachweisen müssen, ob unsre synechologische Ansicht von der σάρξ und ψυχή, die wir unseres Wissens zum erstenmale auf die paulinische Lehre anwenden, wirklich sich überall durchführen läßt, und nicht die Anwendung dieser Lehre auf Paulus schon von vornherein an einer inneren Unmöglichkeit scheitert. Ihren Beweis wird die von uns vorgebrachte Annahme also wieder hauptsächlich darin suchen, daß mit ihrer Hülfe alles sonst Unerklärliche, oder doch nur halb und unbefriedigend zu erklärende, sich natürlich auseinanderlegt und ungezwungen den sonstigen Ansichten des Apostels eingliedert. Es ist niemandem zu verwehren, wenn er sich lediglich an das von Paulus selbst Gesagte halten, und lieber die Dunkelheiten und

Widersprüche hinnehmen, als eine fragliche Hypothese annehmen will, und andrerseits sind wir sofort bereit, die unsrige zu Gunsten einer besseren zu opfern.

Was heißt das also, die ἁμαρτία oder der Böse wohne in der σάρξ? Stellen wir uns zuerst noch einmal vor Augen, was wir im Allgemeinen über die psychologische Bedeutung der σάρξ als Resultat gewonnen hatten. Die σάρξ ist mit der ψυχή eng verknüpft, d. h. an die Vorgänge in der σάρξ sind Vorgänge im inneren Wesen des Menschen gebunden und umgekehrt. Die leiblichen Funktionen sind Regungen und Bewegungen in der fleischlich-materiellen Substanz, die seelischen Vorgänge sind höherer Art: Denken, Wollen ꝛc. Nun dürfen wir aber nicht meinen, daß regel- und gesetzlos sich an einen beliebigen sarkischen Funktionskomplex ein beliebiges psychisches Geschehen anknüpfe, sondern nach strengster Gesetzlichkeit sind diese Beziehungen geregelt. Einer bestimmten Vorstellung oder einem bestimmten Gedankenlauf entspricht ein besonders gearteter Schwingungskomplex ganz bestimmter Hirn- und Nervenfasern, jedem Gefühl und jedem Willensakt in gleicher Weise die besonders geartete Bewegung ganz bestimmt begrenzter Gruppen von Leibesteilen. Und so oft dieselbe Vorstellung, dasselbe Fühlen ꝛc. wieder in der Seele auftaucht, erfolgen in der materiellen Leiblichkeit wieder dieselben Funktionen derselben Gruppen von Leibesteilen. Nach derselben eisernen Gesetzlichkeit, die dies Verhältnis von σάρξ und ψυχή regelt, muß auch umgekehrt, so oft der bestimmte leibliche Funktionskomplex auftritt, wieder dieselbe psychische Funktion, derselbe Gedanke, dasselbe Wollen ꝛc. eintreten. Ferner: jeder Änderung des Gedankens oder Wollens entspricht eine Änderung in den leiblichen Funktionen, und umgekehrt: war an einen bestimmten Funktionskomplex des Nervensystems ꝛc. ein bestimmtes Denken ꝛc. geknüpft, so wird jeder Änderung in jenem leiblichen Funktionskomplex eine Änderung des Denkens ꝛc. entsprechen.

Denken wir uns nun, es gebe irgend eine fremde Macht, der ein Einfluß auf die σάρξ des Menschen gestattet wäre, so könnte dieser Einfluß nur darin bestehen, daß sie in der σάρξ Funktionen nach ihrem Willen hervorrufen könnte. Kann die angenommene fremde Macht überhaupt Funktionen in der σάρξ hervorrufen, so kann sie also auch ganze Komplexe von Funktionen erzeugen. An bestimmte sarkische Funktionskomplexe knüpfen sich aber, wie wir

vorher sahen, im Innern des Menschen mit unausweichlicher Gesetzlichkeit ganz bestimmte Gedanken ꝛc. Hätte diese fremde Macht nun ein Interesse daran, bestimmte Gedanken, Empfindungen und Willensakte in dem Menschen hervorzurufen, so brauchte sie blos den entsprechenden Funktionskomplex in der sarkischen Leiblichkeit zu erzeugen, der dazu gehörige und beabsichtigte seelische Vorgang tritt dann sofort und mit Sicherheit ein. Oder der Mensch hat einen bestimmten Gedanken, ein irgendwie geartetes Gefühl, die fremde Macht aber beabsichtigt, den Gedanken oder das Gefühl zu ändern, so ändert sie etwas in dem sarkischen Funktionskomplex, fügt etwa einige neue Bewegungen zu, mit sicherer Gesetzlichkeit erhält der psychische Vorgang eine andere Nüance. Will die die σάρξ mitbeeinflussende Macht einen Gedanken- oder Willensakt hindern, so greift sie hemmend in den synechologisch angeknüpften leiblichen Funktionskomplex ein oder ruft neue Funktionen hervor, die die vorhandenen kreuzen und hindern. Will sie einem seelischen Vorgang besondre Stärke und Nachhaltigkeit geben, so verstärkt und verlängert sie den entsprechenden Zustand in der ihr zugänglichen σάρξ.

Diese einstweilen problematisch angenommene Macht ist nun nach der Lehre des Paulus wirklich da. Sie hat Einfluß auf die σάρξ, wirkt und wohnt somit in der σάρξ, denn „ein jedes Ding ist da, wo es wirkt“ (Lotze). Auf welche Weise es zugehe, daß diese fremde geistige Macht die Funktionen der σάρξ beeinflusse, darüber können wir weder aus Paulus etwas folgern, noch unsrerseits einen Versuch der Erklärung wagen. Doch bietet dies alles keinen stichhaltigen Einwand, keine Schwierigkeit, an der unsre Hypothese scheitern müßte. Können wir denn irgendwie begreiflich machen, auf welche Weise es uns als seelisch-geistigen Wesen möglich wird, unsre eigene σάρξ zu beeinflussen und auf ihre Funktionen einzuwirken? Wir wissen nicht einmal, wie wir es anfangen, einen unsrer Finger zu regen, geschweige denn, wie es kommt, daß unser Denken von Hirnfunktionen begleitet wird. Wir wollen den Finger regen, und er regt sich, wir denken, und die begleitenden Funktionen in der Nervenmasse gehen ohne unser Wissen und Willen vor sich. Das Wie? des Einflusses auf die σάρξ ist hier so unerklärlich wie dort beim Einflusse der fremden geistigen Macht.

Diese hat nun ein Interesse daran, in den Verlauf des psychischen Geschehens einzugreifen, denn sie will das Denken, Fühlen

und Begehren des Menschen zum Bösen lenken. Sie hemmt das Gute, unterstützt und stärkt das Böse in ihm, ändert sein inneres Leben, flößt ihm böse Regungen in seine Seele ein, immer, indem sie die sarkischen Funktionen so beeinflußt, daß sich das seelische Geschehen nach ihren satanisch-bösen Absichten gestaltet oder abändert. Will sie z. B. eine böse Begierde erzeugen, so erregt sie das Fleisch, und die Begierde entsteht in der Seele des Menschen; oder sie verstärkt eine schon vorhandene Begierde, oder wendet ein sittlich noch gleichgültiges Begehren zum Bösen, indem sie die unterliegenden sarkischen Funktionen verstärkt oder ändert. Solche Begierden heißen dann auch *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* Gal. 5, 16. Eph. 2, 3. Diese von der fremden Macht hervorgerufenen bösen Regungen des Begehrens werden mit feurigen Pfeilen verglichen, die der Böse in unser Wesen schleudert Eph. 6, 16: *ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ πεπυρωμένα σβέσαι.* Eine übermäßige Leibespflege hilft solche Begierden erzeugen und leistet der feindlichen Macht im Fleische Vorschub Röm. 13, 14: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.* Der Mensch hat instinktiv gefühlt, daß in den heftigen Affekten und Begierden eine fremde Macht mitwirkt und ihn zu einem willenlosen Werkzeug macht. Die Sprache hat diesem dunklen Gefühle Ausdruck gegeben, indem sie solche Zustände als Leidenszustände, Leidenschaften, passiones, *παθήματα* bezeichnete Gal. 5, 24: *τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*; Röm. 7, 5: *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν.* Wer in seinen Willensentschlüssen sich vom Fleisch beeinflussen läßt, der wird von leidenschaftlichen Impulsen hin- und hergerissen 2 Cor. 1, 17: *ἢ ἃ βουλεύομαι, κατὰ σάρκα βουλεύομαι, ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ.* Alles Begehren und Thun, was unter dem übermächtigen Einfluß der *σάρξ* im Menschen entsteht, und durch ihn vollbracht wird, ist *ἔργον τῆς σαρκός*, und diese Werke sind allesammt böse. Vgl. Gal. 5, 19 ff.: *φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία* ꝛc.

Wie die Willensseite des menschlichen Wesens, so ist auch seine intellektuelle Fähigkeit unter den dämonischen Einfluß der in der *σάρξ* wohnenden und wirkenden *ἁμαρτία* geraten. Dieser Einfluß ist auch hier ein verderblicher, die Sünde täuscht und ver-

blendet den Menschen Röm. 7, 11: *ἐξηπάτησέν με.* 2 Cor. 4, 4: *ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων.* Auch hier gewinnt die *ἁμαρτία* Einfluß auf das innere Leben nur durch Eingriffe in die Funktionen der *σάρξ.* Indem sie die leiblichen Funktionen ändert, fälscht sie schon bei der rein sinnlichen Aufnahme des Vorstellungsstoffes das Hören, Sehen ꝛc., wie ja bekanntlich der von irgend einer Leidenschaft oder Voreingenommenheit Befangene nur sieht und hört, was seine falsche Seelenrichtung noch fördert und nährt. Auch an den Gedanken und Vorstellungsläufen, die dies von den Sinnen gebotene Material verarbeiten, ändert die *ἁμαρτία* nach der üblen Seite hin, indem sie unwichtige Gedanken verstärkt, wichtige verdunkelt, richtige verfälscht, immer durch entsprechende Aenderungen in den Funktionen der *σάρξ*, denen dann das beabsichtigte seelische Geschehen mit unbedingter Gesetzlichkeit entspricht. Wer einmal dem Einfluß der *σάρξ* hingegeben ist, denkt somit auch nach der Norm der *σάρξ* Röm. 8, 5: *οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν* und dieses ganze Denken heißt *φρόνημα τῆς σαρκός* Röm. 8, 6. 7. Im Menschen lebt nun einmal der Drang nach Einheit seines intellektuellen Thuns, und wird nun auf Grund des gefälschten Materials und unter stetem fälschenden Miteinfluß der Sünde im Fleisch eine höhere Gedankenwelt aufgebaut, so ist auch diese durch und durch von der *σάρξ* durchfeucht, eine *σοφία σαρκική* (2 Cor. 1, 12), und die in dieser Weisheit Gebildeten sind *σοφοὶ κατὰ σάρκα* (1 Cor. 1, 26). Nun lebt die ganze außerchristliche Menschheit unter dem Einfluß der Sünde im Fleisch, es ist darum nicht zu verwundern, daß der Apostel ihrer Weisheit keine besondre Achtung entgegenbringt. 1 Cor. 1, 17: *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου.* 2, 4: *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις.* 2, 13: *οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις.* 2, 5: *σοφία ἀνθρώπων.* 1 Cor. 2, 6 nennt er sie *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* und *τῶν ἀρχόντων τοῦ κόσμου τούτου.* Wenn wir diesen letzteren Ausdruck, was aber von den meisten bestritten wird, so verstehen dürften, wie das Johannisevangelium vom *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* redet als satanischer Macht (12, 31; 16, 11), so wäre hier der dämonische Ursprung der sündlich-menschlichen Weisheit mit besonderem Nachdruck hervorgehoben.

Jetzt ist für uns auch das Rätsel gelöst, wie Paulus das Böse der dem eigenen Ich des Menschen gegenüberstehenden *ἁμαρτία* zu-

schreiben konnte, so daß er sagt: was ich thue, weiß ich nicht, nicht ich thue es, sondern die in mir wohnende Sünde, und doch auch wieder spricht: ich thue, ich vollbringe es. Der Ursprung der bösen Regungen im Menschen liegt außerhalb seiner Person, aber die fremde Macht erzeugt das Böse in ihm. Wenn durch die üble Beeinflussung der σάρξ eine sündliche Regung in seiner Seele entsteht, so ist diese Regung nichtsdestoweniger in ihm, der Mensch selbst als Ich denkt und will dann das Böse, trotzdem er fühlt, die Anregung ist nicht aus ihm, sondern anderswoher gekommen.

Das ganze Wollen und Denken des Menschen, wie wir ihn jetzt empirisch vorfinden, steht also unter dem Einfluß der Sünde im Fleisch. Darin liegt eine in ihren Folgen unabsehbare Umwälzung und Verkehrung der ursprünglichen Anlage des Menschenwesens. Ursprünglich und bestimmungsgemäß sind Wollen und Denken die Thätigkeiten, in denen sich der Mensch als frei manifestiren sollte. Zwar ist jeder Gedanke und jeder Willensakt mit seinen zugehörigen sarkischen Funktionen verknüpft und ist insofern an das Fleisch gebunden, aber der Mensch nach seinem inneren, seelisch-geistigen Wesen sollte in dieser Verbindung der herrschende Teil sein. Ihm war die Initiative zu jedem Akt des Wollens und Denkens in die Hand gegeben, sowie die Beherrschung des ganzen Verlaufs des inneren Lebens. Je mehr er diese Herrscherfunktion ausübte, und je besser ihm diese Beherrschung des inneren Lebens gelang, desto mehr wäre er auch der Beherrscher der σάρξ geworden*). Denn die Funktionen der σάρξ sind gesetzmäßig an die inneren psychischen Funktionen gebunden, und wenn der Mensch diese letzteren frei beherrscht, so beherrscht er damit mittelbar auch die Funktionen der σάρξ und ihren Verlauf.

---

*) Interessant ist von hier aus ein Blick auf Malebranche. Auf ganz anderem Wege, als wir hier, kommt dieser französische Philosoph auf denselben Gedanken: Unsere tägliche Erfahrung lehrt uns, daß unsre geistige Thätigkeit von leiblichen Zuständen abhängt. Diese Abhängigkeit kann Gott nicht bewirkt und gewollt haben. Sie ist nicht der durch Gottes Schöpfung begründete, ursprüngliche Zustand, sondern durch den Sündenfall entstanden. Denn „Gott kann die Geister mit den Körpern vereinigen, aber er kann die Geister den Körpern nicht unterwerfen". Die Erlösung durch Christus geht darauf aus, uns die verlorene Unabhängigkeit der Seele vom Körper wieder zu verschaffen. Vgl. Pünjer, Christl. Religionsphil. I, 301.

Hier können wir denn auch eine andre Frage beantworten, die der Erwähnung wert ist: wie kann diese Herrschaft der ἁμαρτία im Fleisch dem Menschen als Schuld angerechnet werden? Ihm war die Möglichkeit gegeben, sich frei für das Gute zu bestimmen, aber er gab seine Freiheit aus der Hand, indem er sich für die Sünde entschied, sich selbst in die Knechtschaft der ἁμαρτία begab. Nun wohnt einmal die ἁμαρτία im Fleische jedes Menschen der geboren wird. Persönliche Schuld aber des Einzelnen ist jeder Akt, wo er den in ihm hervorgerufenen Regungen des Bösen sich hingibt.

Wir erinnern uns noch: die Fähigkeit, den Verlauf des an die σάρξ geknüpften psychischen Geschehens und somit mittelbar auch die σάρξ zu beherrschen, war der νοῦς. Er war frei gegenüber diesem sarkisch-psychischen Geschehen, und doch war es ein spezifisches Kennzeichen des νοῦς, daß er seine Freiheit in der Gebundenheit an das sarkisch-psychische Leben äußerte. Diesem νοῦς als dem ursprünglich bestimmten Beherrscher des sarkisch-psychischen Lebens steht nun die σάρξ als Rivalin entgegen. Sie will sich selbst nach den in ihr liegenden Gesetzen regen und somit auch das Psychische nach ihrer Norm beeinflussen. Die σάρξ, das ursprünglich unpersönliche Werkzeug, ist selbstlebendig geworden durch die ἁμαρτία, die sich in ihr festgesetzt hat und sie nach ihrem Prinzip beherrscht und bewegt. Die σάρξ will nun den Platz erkämpfen, der dem νοῖς von rechtswegen und ursprünglich gebührt. Der νοῖς trägt das göttliche Gesetz in sich, diesem Gesetz will er dienen. Aber die ἁμαρτία in der σάρξ trägt ein anderes Gesetz in sich, das in allem das gerade Gegenteil vom Gesetze Gottes will. Sie trachtet danach, das innere Leben des Menschen ihrem Gesetz zu unterwerfen. Deutlich spürt der Apostel den Kampf dieser Mächte und den Widerstreit ihrer Gesetze in sich. Das eine lebt in seinen Gliedern, also im sarkischen Leibesorganismus, das andre im νοῦς Röm. 7, 22. 23: *συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.* Und kurz faßt er diesen Zustand der inneren Zerrissenheit noch einmal am Schlusse dieses wichtigen Kapitels zusammen v. 25: *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.*

Insofern der *νοῦς* nur eine Thätigkeitsart ist, in der sich das innere Wesen des Menschen trotz seiner Sarx-Gebundenheit als freies *πνεῦμα* erweist, ist jener Kampf zwischen *νοῦς* und *σάρξ* zugleich ein Kampf zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ*, die also auch schon im natürlichen Leben wider einander sind Gal. 5, 17: *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται.* Und insofern das *πνεῦμα* das Göttliche im Menschen ist, und der *νοῦς* als Thätigkeitsweise dieses Geistes göttliches Gesetz in sich trägt, ist die Feindschaft der *σάρξ* gegen *νοῦς* und *πνεῦμα* im Grunde Feindschaft gegen Gott Röm. 8, 7: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν.*

Doch wohl dem, der diesen Kampf noch in sich hin- und herwogen fühlt. Mit Schuld des Menschen, der die Kräfte seines *νοῦς* nicht braucht und den Gesetzen des *νοῦς* Gleichgültigkeit entgegenträgt, vielmehr der *ἁμαρτία*, dem in der *σάρξ* wirksamen Gesetz sich hingiebt, kann es so weit kommen, daß das göttliche pneumatische Gesetz in ihm ganz schweigt, daß der *νοῦς*, der dies göttliche Gesetz in sich trägt, ganz außer Dienst gesetzt wird. Position für Position erobert die sündlich lebendige *σάρξ* von dem eigentlich dem *νοῦς* gehörigen und dem *νοῦς* ursprünglich zu eigen gegebenen Gebiet, bis sie in die Region der höchsten Grundsätze eingedrungen ist, die obersten Maximen erobert und mit ihrem Einfluß durchdrungen hat. Die *σάρξ* ist dann zu der das Denken (*φρόνημα τῆς σαρκός* Röm. 8, 6) und Wollen (*θέλημα τ. σ.* Eph. 2, 3) beherrschenden Macht — zum *νοῦς* — geworden. Der ursprüngliche *νοῦς* (Fähigkeit des Denkens und Wollens) ist erstorben und die *σάρξ* nimmt den verlassenen Thron des *νοῦς* ein. Will man in diesem Zustande noch von einem *νοῦς* reden, so ist es der *νοῦς τῆς σαρκός* (Col. 2, 18), der nun Alleinherrscher geworden ist. Das göttliche Gesetz, das zugleich das Gesetz des eigenen inneren Wesens des Menschen war, ist außer Wirkung gesetzt, der *νόμος ἁμαρτίας* (Röm. 7, 23. 25) hat sich durchgekämpft und ist nun allein maßgebend.

Trotzdem der Mensch, mit dem es soweit gekommen ist, unter ein, seinem eigenen, ursprünglichen Wesen durchaus fremdes Gesetz geknechtet ist (Röm. 6, 20: *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας*, 7, 23: *αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας*), kann, ja wird sich gerade dieser Mensch in seinem Denken und Wollen für frei halten (Röm. 6, 20: *ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ*). Denn das Gefühl der

Knechtschaft wird nur da entstehen, wo ein an sich freier Wille von einem stärkeren niedergehalten, oder zu einem Thun genöthigt wird, das nicht aus seinem eigenen, inneren Gesetz hervorgeht. So lange noch ein Funke freien Willens vorhanden ist, wird die Knechtschaft als Druck gefühlt. Ist aber in dem unterjochten Willen die eigene Kraft bis auf die letzte Spur erloschen, so widersetzt sich in ihm nichts mehr den Zumutungen des fremden Willens, er empfindet den knechtenden Willen nicht mehr als Zwang, er ist mit ihm völlig identisch geworden. Sein eigenes, in ihm liegendes Gesetz hat er gänzlich aufgegeben und das Gesetz des fremden Willens in sich aufgenommen. So ist es natürlich, wie gerade mit der Knechtschaft in ihrer äußersten Vollendung das täuschende Gefühl der Freiheit sich verbinden wird. Nur wer noch einen Rest von Freiheitsgefühl in sich trägt, kann unter dem Joch seiner Knechtschaft aufseufzen: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* (Röm. 7, 24).

Für diesen Zustand gibt es keinen besseren Namen, als den geistlichen Tod, von dem Paulus der Sache nach oft redet, wenn auch diese Zusammenstellung gerade bei Paulus nicht gefunden wird. Das *πνεῦμα* ist erstorben. Von diesem Todeszustand redet der Apostel Röm. 7, 9. 10: *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον.* Eph. 2, 1: *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις ὑμῶν* vgl. v. 5 u. Col. 2, 13. Eph. 5, 14: *ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν.*

Während die *ἁμαρτία* dem *πνεῦμα* den Tod bringt, ist die *σάρξ* durch diese Macht, die in ihr wohnt, lebendig geworden, hat eine Art Selbstlebens gewonnen. Aber diese Weise des Lebens gereicht auch der *σάρξ* selbst gerade zum Verderben, ihr Leben ist ein langsames Sterben. Die organischen Funktionen der *σάρξ* sind der *ἁμαρτία* in die Hand gegeben, und der Einfluß dieser bösen Macht ist ein zerrüttender, er bewirkt zunächst Krankheiten in der *σάρξ*. 2 Cor. 12, 7 spricht Paulus von einer Krankheit, die nicht weichen will: *ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ.* Der Engel des Satan, der diese Krankheit bewirkt, ist ein Teil von jener Kraft der *ἁμαρτία* im Fleische. Vielleicht war es gleichfalls eine leibliche Krankheit, die den Apostel an der Reise nach Thessalonich hinderte, wenn er 1 Thess. 2, 18 schreibt: *ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δίς, καὶ ἐνέ-*

κοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς. 1 Cor. 5, 5 will Paulus den Blutschänder παραδοῦναι τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ. Am nächsten liegt doch auch hier, an eine Krankheit zu denken, die über den Sünder kommen, ihn an seiner Sünde hindern und ihn zur Besinnung bringen soll. Ähnlich ist 1 Tim. 1, 20 zu verstehen: Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν.

So herrscht denn vermöge der Sünde, die in ihm wohnt, der Tod in unserem Fleischesleibe schon während unseres Fleischeslebens, und einst wird dieser Leib dem Tode völlig anheimfallen. Dieser Erdenleib ist daher ein σῶμα τοῦ θανάτου (Röm. 7, 24). Das Gesetz, das nach Röm. 7, 23 in unseren Gliedern lebt, ist nach Röm. 8, 2 ein νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Wir sind, wenn wir der Sünde dienen Röm. 6, 16: δοῦλοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον. Der Lohn dieser Knechtschaft ist der Tod Röm. 6, 23: τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος oder 6, 21: τὸ μὲν γὰρ τέλος ἐκείνων (der Sündenwerke) θάνατος. So wird die Sünde dem Treiberstachel verglichen, mit dem der Tod seine Herde vorwärts treibt, dem Abgrund zu 1 Cor. 15, 56: τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία. Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen Röm. 5, 12: διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, und lediglich deshalb müssen alle Menschen sterben, weil sie alle gesündigt haben: εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. So eng ist der Zusammenhang von Sünde und Tod, daß wir da, wo wir den Tod seine verheerende Wirkung üben sehen, auf das Vorhandensein der Sünde schließen können, auch wo die Sünde nicht in die Augen fällt. Bei Adam war die Sünde offenkundig, weil eine Übertretung eines ausdrücklichen göttlichen Gebots, ebenso wieder, nachdem das Gesetz Mosis gegeben war, in der Zwischenzeit aber nicht. Die Menschen, die zwischen Adam und Moses lebten, sündigten also nicht in der Weise Adams Röm. 5, 14: μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Und doch ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωυσέως. Diese Herrschaft des Todes muß zum Beweise dienen für das, was v. 13 behauptet war, daß schon ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν τῷ κόσμῳ.

Ohne die ἁμαρτία wäre demnach kein Tod eingetreten, sondern wahrscheinlich statt dessen die Überkleidung mit der δόξα und die schmerz-

lose Auflösung des sarkischen Leibes in die Lichtleiblichkeit von vorne herein erfolgt, die Paulus 1 Cor. 15, 51 ff. für sich und Alle die durch Christum von der Gewalt der ἁμαρτία Erlösten erhofft.

Der Tod ist das Ende dieser gottwidrigen, sündlichen Entwicklung des Menschen im Fleisch. Mit seiner ersten Sünde hatte er den dämonischen Mächten die Thüre zur σάρξ geöffnet, zu dem Gebiete, das ihm hier auf Erden als unmittelbarster Herrscherbereich und engstes Eigentum gegeben war. Oder wir können auch sagen: Mit dem Sündenfall war der Mensch in die Sphäre der abgefallenen Geister herabgesunken, zu ihnen gehörte er nun nach dem Gesetz und Recht, das in der Welt der Geister gilt, wie nach dem Gesetz der Schwere Gase von gleichem spezifischem Gewicht zur selben Höhe steigen und zu einer tieferen Luftsphäre herabsinken, wenn sie schwerer werden. Diese Anschauung blickt bei Paulus 1 Tim. 3, 6 durch, wo er davor warnt, einen Neubekehrten zum Bischof zu machen: μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρῖμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου. Er meint, der Neophyte würde, weil er noch nicht geläutert genug, und zu plötzlich erhöht worden ist, hochmütig werden, und somit in dieselbe Sünde fallen, durch die der Satan nach der allgemeinen Lehre der jüdischen Theologie gefallen war. Mit derselben Sünde sinkt er aber auch hinab in dieselbe Sphäre, die dem Satan angewiesen ist, dasselbe κρῖμα, das Verdammnisurteil, das dem Satan seinen Ort anwies, wird auch über den gefallenen Menschen ergehen. Die bösen dämonischen Mächte haben nun ein Recht auf den Menschen, und sein Herrschergebiet, die σάρξ, ursprünglich ihm allein angewiesen, muß er nun mit ihnen teilen. Vermittelst des Mediums, durch das er herrschen sollte, wird er beherrscht.

Der irdische Leib Adams repräsentirte zu Anfang die ganze menschliche σάρξ. Durch die Zeugung wird, wie wir einst sahen, die σάρξ fortgepflanzt und vermehrt. Die σάρξ ist nun einmal Wohnort der Sünde geworden, und von Geschlecht zu Geschlecht pflanzt sich sonach die Sünde in der σάρξ, die Durchseuchung mit dämonischen Einflüssen fort. Denn die Menschheit ist nach Paulus kein Conglomerat von Individuen, sondern ein Organismus. Das Gift, das in die Wurzel gedrungen ist, hat auch die Zweige vergiftet. Vor allem ist es der Mann, der der σάρξ bei der Zeugung die sündliche Bestimmtheit mitteilt, denn Röm. 5, 12 lautet es: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον

εἰσῆλθεν vgl. v. 19: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, und weil Sünde und Tod nicht zu trennen sind v. 17: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός und v. 15: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον. Dieser εἷς ἄνθρωπος ist Adam, dem also vor seinem Weibe die Fortpflanzung von Sünde und Tod zugeschrieben wird.

Durch die Zeugung sind die Sünde und ihre schlimmen Folgen in der Welt verbreitet. Aber darum ist die Zeugung an sich nichts Sündliches, wie Schopenhauer und andre vor und nach ihm die paulinische Lehre verstehen wollen, geschweige denn gar die Ursünde, wie der Philosoph des Pessimismus will, sondern an sich ist sie an der Sündhaftigkeit des Menschen ebenso unschuldig, als der Kanal, der getrübtes Wasser durchläßt, an der Trübung der Flut. Er würde ebenso reinem Wasser den Durchgang gestatten, und durch die Zeugung hätte nicht minder auch eine sündenreine σάρξ fortgepflanzt werden können, wenn der Mensch sich im Sinne seines Schöpfers entwickelt hätte.

Wir dürfen von diesem unserem Gegenstand nicht scheiden, ohne auch hier wieder auf einen besonderen Vorzug der paulinischen Psychologie aufmerksam gemacht zu haben, in Rücksicht dessen sie den meisten Systemen vergangener und auch gegenwärtiger Zeit voraus ist. Der Psychologie ist schon früh das Problem von der Zusammenstimmung zwischen Leib und Seele aufgestoßen, und so lange man erkannt hat, daß zwischen Leib und Seele zu unterscheiden ist, hat man sich mit mehr oder weniger Glück an der Lösung dieser Frage ihrer Zusammenstimmung versucht. Keine Psychologie darf heute an diesem Problem vorübergehen, es ist eine der ersten Aufgaben, die man heute der psychologischen Wissenschaft stellt. Aber ein andres Problem ist nicht minder wichtig, das vom faktischen Widerstreit zwischen Leib und Seele, oder wie wir in Erinnerung an die paulinische Terminologie hier vielleicht besser sagen: zwischen Fleisch und Geist. Wer sich selbst kennt, und sehen will, dem ist es eine unzweifelhafte Thatsache, daß in den Gliedern ein Gesetz lebt, das da widerstreitet dem Gesetz im Gemüte. Jeder hätte in seinem Leben tausendfache Gelegenheit, diese Wahrheit an sich zu beobachten. Darum ist es geradezu verwunderlich, daß das Problem vom Widerstreit zwischen Leib und Seele meist völlig außer

Rücksicht gelassen wird. Es ist ein hohes Zeugnis für die scharfsinnige Beobachtung des Apostels, daß er diese Frage in ihrer ganzen Größe und Wichtigkeit erkannt und ihre dunklen Tiefen mit dem Lichte des Geistes durchleuchtet hat. Wenn auch mancher nicht geneigt sein wird, der Lösung, die uns Paulus gibt, zuzustimmen, so gedenke er daran, daß es in jeder Wissenschaft schon als ein besonders hervorragendes Verdienst gilt, eine vorhandene Lücke entdeckt, einen bisher übersehenen und doch überaus wichtigen Gegenstand an das Licht gerückt und somit den kommenden Forschern den Weg zu einem erstrebenswerten Ziel gewiesen zu haben. So ehre er in dem Apostel den Meister und versuche es, in seiner Weise die Kluft, auf die ihn der Lehrer einer bis jetzt von ihm zu gering geschätzten Geistesrichtung aufmerksam gemacht hat, auszufüllen, anstatt an ihr mit verbundenen Augen vorüber zu gehen.

II. Der Mensch unter dem Einfluß der Gnade.

Im Zustand der Sündhaftigkeit war die ganze Menschheit befangen. Das innere Wesen des Menschen war unter die ἁμαρτία in der σάρξ geknechtet. Wenn auch wohl nicht überall (Röm. 1, 19. 20) der völlige geistige Tod eingetreten war, in dem befangen der Mensch für die göttliche Wahrheit ganz unempfänglich geworden ist und gar keine freiheitlichen Regungen mehr empfindet, so war doch überall, auch bei den Besten, die Kraft des πνεῦμα gebrochen, der νοῦς nicht mehr fähig, das in ihm liegende göttliche Gesetz zu erfüllen, die Ohnmacht der ἁμαρτία in der σάρξ riß ihn mit.

Da das innere Gesetz geschwächt und meist sogar in Vergessenheit geraten war, so kam Gottes Gnade zu Hülfe, indem sie das äußerliche Gesetz durch Moses offenbarte. Die innere Stimme des Gesetzes im νοῦς redete nicht mehr oder nur undeutlich vom göttlichen Willen, darum mußte das Gesetz von außen sagen, was der Wille Gottes war Röm. 7, 7: τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου. Auch das mosaische Gesetz ist pneumatisch (7, 14), ganz wie der νοῦς, der, als Thätigkeitsweise des πνεῦμα, gleichfalls pneumatisch sein muß und ein pneumatisches Gesetz in sich trägt. Diese Übereinstimmung macht sich auch dem Menschen offenbar, indem er mit dem Apostel sprechen muß 7, 16: σύμφημι τῷ νόμῳ

ὅτι καλός und v. 22: συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον vgl. Röm. 2, 15: τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως.

Es verhält sich ganz so, wie Fichte in seiner ersten, im kantischen Sinne geschriebenen Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" die Möglichkeit und eventuelle Notwendigkeit einer Offenbarung deduzirt: Es könne ein Zustand der Depravation in der Menschheit eintreten, derart, daß die Kraft des (inneren) Sittengesetzes nicht allein geschwächt, sondern gänzlich unterdrückt wäre. Dann müßte das sittliche Gefühl erst in ihr neu geweckt und begründet werden, was nicht anders möglich und denkbar wäre, als in einer übernatürlichen Kundmachung Gottes oder in einer Offenbarung. Der Inhalt solcher Offenbarung könne aber nie etwas andres sein, als was schon in der vernünftigen Natur des Menschen (Paulus: im νοῦς) angelegt ist. Was aber unter der Voraussetzung solcher äußerer Offenbarung weiterhin erfolgen würde, das ist dem Philosophen der Neuzeit entgangen, Paulus, der bessere Psychologe, übersieht es nicht.

Mit bewundernswerter Schärfe der Beobachtung führt es der Apostel aus, wie das Gesetz, das nur von außen gebietet, ohne daß das Innere des Menschen wiedergeboren ist, weit entfernt, die Sittlichkeit zu heben, den Menschen noch tiefer ins sittliche Elend bringt. Die Geschichte der Menschheit wiederholt sich hier in der Geschichte des einzelnen Menschen. In seiner Kindheit lebte Paulus, wie die vormosaische Menschheit, ohne Gesetz, und hat an sich selbst diesen Zustand, sowie dann das Herankommen des Gesetzes an das menschliche Bewußtsein beobachtet. Ohne das Gesetz war die Sünde tot (Röm. 7, 8), und die Begierde hätte er nicht gekannt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren (v. 7). Die Sünde war tot d. h. latent, der Mensch lebte gänzlich nach der Norm der Sünde. Die Sünde, immer als die dämonische Macht gedacht, hatte nicht Veranlassung und Gelegenheit, sich als die den Menschen beherrschende fremde Macht zu dokumentiren und als solche in das psychische Getriebe einzugreifen. Der Mensch lebte dahin und that, was er wollte. Die Sünde glich einer stillen Meeresströmung, die ungestört ihre Bahn zieht, und die man gar nicht bemerkt. Da tritt ihr ein Fels entgegen, und die aufgehaltene Flut brandet mit doppelter Gewalt und sucht sich ihren Weg. So

ruft das Gesetz in dies Stillleben der Sünde sein Halt! hinein: Du sollst nicht begehren, und die Strömung, von Mächten des Abgrundes fortgetrieben, bricht nunmehr, wo sie gehemmt wird, erst mit sichtbarer Gewalt hervor v. 8: *ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν*. Paulus sagt auch v. 9: *ἐγὼ δὲ ἔζην χωρὶς νόμου ποτέ* d. h. ich lebte einst, als ich das Gesetz noch nicht kannte. Als das Gesetz noch nicht da war, trug er ein einheitliches Lebensprinzip in sich, fühlte keinen Widerstand und Widerspruch, ja fühlte sich frei und selbstlebendig in seinen Sünden. Als nun aber das Gesetz seine Ansprüche an ihn geltend machte, da wurde es offenbar, daß das Sündenprinzip, das bis jetzt die Kraft seines Lebens gewesen war, doch nicht sein eigenes innerstes Lebensprinzip ist, sondern eine fremde Macht, die ihn ohne sein Wissen geknechtet hatte. Denn der Forderung des Gesetzes stimmt nun das innerste Wesen des Menschen zu, er muß bekennen: ja, was ich bis jetzt nicht gesehen, erkenne ich nun, dies göttliche Gesetz ist eigentlich das Gesetz, das in meinem eigenen Wesen liegt. Jetzt tritt die Sünde als eine fremde Macht aus meinem Wesen heraus, wird mir gegenüber selbstlebendig und streitbar v. 9: *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν*. Ich aber, nun erst zum Bewußtsein meines wahren Wesens erwacht, erkenne zwar jetzt den Feind, aber ich muß gar bald einsehen, daß ich nichts gegen ihn vermag. Er bindet mich doch, und wo ich eine Kraftäußerung versuche, um dem göttlichen Gesetz nachzukommen, werde ich von ihm lahm gelegt, Stück für Stück, Glied für Glied raubt mir die Sünde meine Kraft, tötet mein Ich. Daher v. 10: *ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολή, ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον* v. 11: *ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν*.

Das ist also der Erfolg der Offenbarung des äußeren Gesetzes. Sollte da nicht die Frage aufsteigen: ist diese ganze Veranstaltung der äußeren Gesetzesoffenbarung, da sie nur zur Belebung der Sündenmacht und zur Befestigung ihrer Herrschaft dient, nicht am Ende nur eine Wirkung der *ἁμαρτία*, des Dämonenreiches, das die Menschheit täuschte, indem es sich als Macht des Lichts maskirte? Röm. 7, 7: *τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία;* Paulus antwortet sofort: *μὴ γένοιτο*. Das Gesetz ist heilig v. 12: *ὁ μὲν*

νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. Als eigentlichen Zweck des Gesetzes gibt er an 7, 13: *ἀλλ' ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.* Durch das Gesetz erkennt der Mensch sein Thun und Wesen erst als sündig, und, was besonders wichtig ist, er erkennt die *ἁμαρτία* als eine ihm im Grunde fremde Macht, die ihn geknechtet und sein eignes besseres Selbst unterdrückt hat. Die dämonische Macht der *ἁμαρτία*, das Reich des Satans und seiner Engel, muß an dem von Gott gegebenen Gesetz den Anlaß nehmen, sich zu offenbaren als das, was sie ist, als *ἁμαρτία*, als eine gott- und menschenfeindliche Macht. Dieser Gedanke wird erst in der Folge in seiner ganzen Wichtigkeit und Tragweite hervortreten.

Die Gnade in ihrer Vollkraft beginnt mit dem Erscheinen des Gottessohnes in der Menschheit zu wirken. Nicht das ganze Heilswerk Christi, nach allen seinen Seiten hin, gilt es hier zu beleuchten, wir betrachten auch das Werk Christi und der Gnade nur nach seiner psychologisch wichtigen Seite, also immerhin einseitig.

Das Werk, zu dessen Erfüllung Christus auf die Erde kam, wird Röm. 8, 3 so angegeben: *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.* Dieser inhaltreiche Vers ist gleichsam die Überschrift über das, was von der psychologischen Bedeutung des Werkes Christi auf Erden zu sagen ist. Obgleich das äußere Gesetz der Schwachheit des inneren pneumatischen Wesens zu Hülfe kam, erlag dieses dem erneuten Ansturme der *ἁμαρτία*. Da sandte Gott uns einen anderen Bundesgenossen, und zwar drang dieser direkt in das Gebiet ein, das sich der Feind als ureigensten Herrscherbereich angemaßt hatte, in die *σάρξ*: *πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.* Hier ist das Wort *ὁμοίωμα* von hoher Wichtigkeit, es bedeutet nicht Gleichheit, sondern Ähnlichkeit. Zwei Dinge oder Verhältnisse sind dann ähnlich, wenn einiges an ihnen gleich, andres ungleich ist. Was das Gleiche und was das Ungleiche sei zwischen dem Leben Christi in der *σάρξ* und unserem sarkischen Leben, das spricht Paulus nicht ausdrücklich und lehrhaft aus, aber wir können es erschließen. Christus kam in die *σάρξ ἁμαρτίας*, er war nicht

etwa während seines Erdenwandels mit einem himmlischen Leibesstoff umkleidet, sondern er teilte mit uns dieselbe σάρξ, die von der Sünde als Herrschergebiet beansprucht wurde. Um das Werkzeug, das die ἁμαρτία in die Hand bekommen hatte, ihr wieder zu entreißen, mußte er es selbst mit fester Hand ergreifen. Soweit ist Christi und unsere σάρξ einander gleich. Aber nun zeigt sich der große Unterschied. Wir sind der feindlichen Macht in der σάρξ nicht gewachsen. In der σάρξ Christi aber durfte die Sünde gar nicht erst Fuß fassen. Sie beanspruchte zwar auch hier ihr altes Recht, und versuchte Eingang und Herrschaft zu gewinnen, dies ist die Versuchung Christi. Aber nicht einmal der erste Schritt in diesen Teil des σάρξ-Gebietes, der Christi Erdenleib bildete, wurde ihr gestattet. Ihr Streben war, auch in der σάρξ Christi, wie es ihr in dem Fleisch aller bisher lebenden Menschen gelungen war, solche Erregungen hervorzurufen, an die sich, gemäß der zwischen Leib und Seele herrschenden gesetzlichen Übereinstimmung, in Christi Seele sündliche Gedanken und Begierden hätten knüpfen müssen. Wäre ihr dies nur ein einziges mal gelungen, dann hätte sie auch die σάρξ Christi als ihr rechtmäßiges Gebiet beansprucht, und hätte auch diese Insel im weiten Meere der sündigen σάρξ in Besitz genommen. Es gelang ihr aber nicht. Denn Christus war der pneumatische Mensch κατ' ἐξοχήν, er ist der ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Cor. 15, 45). Zwar, weil ja auch sein geistiges Wesen mit σάρξ verknüpft war, würde Christo während seines Erdenwandels auch ψυχή zugeschrieben werden können, aber das πνεῦμα war stets das herrschende Prinzip in ihm, auch während seines Lebens im Fleische. Wir wissen von früherher, daß der Mensch — trotz seiner Verknüpftheit mit der σάρξ — insofern πνεῦμα ist, als er in dieser Verknüpfung sich als frei bethätigt und das sarkisch-psychische Leben beherrscht. Christus hat nun keinen Augenblick seines Erdenlebens aufgehört, sich als der, der er war, als πνεῦμα zu bethätigen. Stets hat er die Zügel des sarkisch-psychischen Lebens in Händen behalten, nie ist er unfrei geworden. Seine Gedanken und sein Wollen folgten allezeit dem göttlichen Gesetz seines pneumatischen Wesens, waren daher heilig und rein. Und die Funktionen der σάρξ, die in unbedingter Gesetzmäßigkeit mit denen des inneren Wesens übereinstimmen müssen, waren demnach auch immer nach diesem Gesetz der Heiligkeit bestimmt, so daß die dämonische Macht der ἁμαρτία nie

Gelegenheit fand, mit dem Gesetz der Sünde in der σάρξ Christi einzusetzen.

Nachdem Gott seinen Sohn gesandt hatte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, so heißt es weiter in unserer Stelle: περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Wir glauben, in dies dunkle Wort fällt nun einiges Licht, und hinwiederum weist diese Stelle uns unseren weiteren Weg. κατακρίνειν heißt „verurteilen", in einem Rechtsstreit jemand das Recht absprechen. Die Sünde, immer als persönliche, dämonische Macht gedacht, beansprucht ihr Recht auf die σάρξ. Denn der Mensch, der ursprünglich rechtmäßige Besitzer der σάρξ, ist durch den Sündenfall in die Sphäre der abgefallenen Geister geraten, und der Herrscher des Reiches des Bösen nimmt nun auch ein Recht auf ihn und seinen Besitz in Anspruch. Nach dem göttlichen Gesetz gehört Gleich zu Gleich, das gilt für Gute wie für Böse. Darum ist der Sünde ein Einfluß auf die σάρξ eingeräumt. Obgleich ihr Einfluß nun ein verderblicher ist, so kann sie sich stets darauf berufen, daß sie nur das verderbe, was des Verderbens wert ist. Nur soweit und sofern der Mensch in die Sünde willigt, ist er der unheilvollen Macht des Bösen unterworfen. So fühlt die ἁμαρτία sich in ihrem Recht, wenn sie die Menschen versucht und kann sich geberden, als ob sie trotz alledem noch den Willen Gottes ehre und ihm diene, indem sie das Unreine kund mache und die des Reiches Gottes Unwürdigen ausmerze. Sie ist wie eine Säure, die blos das unedle Metall zerstört. So finden wir im Buche Hiob den Satan noch unter den Söhnen Gottes, und er will, wie er sagt, blos an den Tag bringen, ob die Frömmigkeit des Hiob echt sei. Die ἁμαρτία beansprucht etwa die Stellung in Gottes Weltordnung, die der Henker im Staat hat. Sein Amt ist ein grausiges, er selbst muß schon entmenscht sein, daß er diesen Beruf suchte, und ihm mit einer gewissen Freude nachkommt. Dennoch ist er immerhin ein Teil der Staatsgewalt, und so lange er sein blutiges Werk nur innerhalb der staatlichen Ordnung übt, ist er von ihrem Gesetz geschützt.

Zum ersten male offenbarte die Sündenmacht ihre gottfeindliche Tendenz gegenüber dem äußeren göttlichen Gesetz. Hier zeigte sie ihren wahren Charakter, daß es lediglich die Freude am Bösen und der Haß gegen das Gute war, der sie zur Ausübung ihres Henker- und Verderberamtes trieb. Denn das Gute und

Göttliche, das heilige Gesetz, das eigentlich zu der Menschen Frommen dienen sollte, benutzte sie, um ihn desto mehr zu verderben. So zeigte sie schon damals, daß sie ἁμαρτία ist, ein Prinzip, das den Willen Gottes „verfehlt" (ἁμαρτάνειν), nicht ein in der Weltordnung Gottes beschlossenes, dem Willen Gottes konformes Glied ist. Wir setzen Röm. 7, 13, dessen voller Sinn uns nun erschlossen ist, noch einmal hierher: *τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο, ἀλλ' ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.*

Aber ihres Rechtes konnte sie selbst da noch nicht entkleidet werden, weil sie ja immer nur an das Versuchliche im Menschen sich wandte, um ihn zu versuchen, immer nur da ihre Herrschaft übte, wo man sich der Sünde hingab, nur das verderbte, was des Verderbens sich wert machte.

An Christus sollte nun ihre Macht zerschellen, und ihr Recht sollte ihr durch ihn genommen werden. Daß sie Christum versuchte, stieß sie noch nicht aus ihrem Rechte an der σάρξ. Aber statt nun von dem Heiligen abzustehen, dessen Heiligkeit unversuchlich war, warf sie auf ihn allen ihren Haß. In ihrer Verblendung bereitete sie ihm den Tod, der doch nach Gottes Ordnung nur Folge der Sünde sein soll (Röm. 6, 23). Hierdurch begab sie sich nun direkt ins Unrecht, übertrat den Willen Gottes auf das Offenbarste, hier zeigte sich endlich in eklatanter Weise, daß ihr innerstes Wesen ἁμαρτία d. h. außerhalb des Willens Gottes stehende Willensrichtung war, und zwar nun endlich in einer Weise, die ihr jeden Anspruch auf Duldung in der von ihr angemaßten Rechtssphäre in der σάρξ nahm. Das Recht wurde der ἁμαρτία abgesprochen, sie wurde verurteilt im Fleische, die angemaßte Rechtssphäre wurde ihr genommen. Nun verstehen wir auch, wie als der Erfolg des Kreuzestodes Christi Col. 2, 15 dies hingestellt werden konnte, daß Christus die Herrschaften und Gewalten entkleidet, sie zur Schau gestellt und sie im Triumphzug aufgeführt habe.

Dieses Werk Christi, der die σάρξ von der Sündenherrschaft befreite, kommt allen denen zu Gute, die in enge Gemeinschaft mit Christo treten. Diese enge mystische Gemeinschaft wird durch die heilige Taufe hergestellt. Außer Anderem, das uns gleichfalls in der Taufe geschenkt wird, aber erst später zu berücksichtigen ist,

erlangen wir Anteil an der Abgestorbenheit Christi von der Sünde. Das heißt: sein ganzes Leben war ein Totsein der Sünde gegenüber, der leibliche Tod war nur der Gipfel dieses sündenreinen Lebens und enthob ihn den letzten Anfechtungen, die ihm die Sünde bereitete Röm. 6, 10: *ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ.* Und von uns heißt es Röm. 6, 3: *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν.* 4: *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς θάνατον.* 5: *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ.* Col 2, 12: *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ.* Also auch wir sind durch diese mystische Todesgemeinschaft mit Christo der Sünde abgestorben Röm. 6, 2: *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ*, ihrem Machtbereich entzogen und von ihr losgesprochen v. 7: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.* Wenigstens dem Prinzip nach ist dies geschehen, wir dürfen uns als der Sünde abgestorben rechnen, wenn auch in Wirklichkeit das nun im Prinzip Angelegte sich noch nicht ganz ausgewirkt hat. v. 11: *οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ.* Ermöglicht und begründet aber ist diese Abgestorbenheit für die Macht der Sünde darin, daß der Sünde ihr Recht über die *σάρξ* derer abgesprochen wurde, die in Christo sind. Sie sind nun nicht mehr dem Recht nach der Sünde zum Dienst verbunden, nicht mehr, wie bisher, Schuldner, dem Fleisch, d. h. der das Fleisch erst zu einer Art selbstlebendigen Wesens machenden *ἁμαρτία* zu dienen. Röm. 8, 12: *ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν.* Die Sünde hat kein Herrscherrecht mehr in unsrer Leiblichkeit Röm. 6, 12: *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι*, wir sollen also auch unsre Glieder, d. h. die organisirte *σάρξ*, nicht mehr der Sünde zum Werkzeug hergeben v. 13: *μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ.*

Zu diesen negativen Wirkungen des Gnadenstandes treten nun auch positive Einflüsse. Alles, was von psychologisch Wichtigem dem Menschen im Gnadenstande positiv mitgeteilt wird, können wir unter den einen Begriff *πνεῦμα* zusammenfassen.

Was ist *πνεῦμα*? Wir haben bis jetzt von *πνεῦμα* nur gehört, insoweit vom inneren Wesen des Menschen als *πνεῦμα* die Rede war. Dort wurde gesagt: *πνεῦμα* ist der Mensch, insofern er ursprünglich einer höheren Welt entstammt, und in dieser

irdischen Sphäre ist er *πνεῦμα* geblieben, insoweit er sich von der irdischen Materie frei und noch einer höheren Welt angehörig erweist.

Diese ganze höhere Sphäre, aus der das innere Wesen des Menschen nur ein Teil ist, ist nun eine pneumatische Welt, und alles, was aus ihr herrührt, ist pneumatisch. Im weiteren Sinne umfaßt diese Welt des *πνεῦμα* auch die bösen geistigen Wesen, die, weil frei von der *σάρξ*, pneumatisch genannt werden. Die böse, überirdische, aber doch ins Irdische hineinragende dämonische Macht ist 1 Cor. 2, 12: *πνεῦμα τοῦ κόσμου* vgl. Eph. 2, 2: *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*. Die einzelnen diesem Reich des Bösen angehörigen dämonischen Wesen heißen *πνευματικά* Eph. 6, 12: *πνευματικὰ τῆς πονηρίας*, oder *πνεύματα* 1 Tim. 4, 1: *πνεύματα πλάνα*. 2 Thess. 2, 2 sollen sich die Gläubigen nicht verwirren lassen, *μήτε διὰ πνεύματος* d. i. durch einen Lügengeist. Wenn aber Paulus im engeren, technischen Sinne von den Dingen der jenseitigen pneumatischen Welt redet, so versteht er unter *πνεῦμα* nur das, was durch Gottes Gnade dem Menschen zum Heil aus jener überirdischen Welt sich uns mitteilt und in unsre irdische Sphäre hineinwirkt.

Diese höhere pneumatische Welt ist über die Naturgesetze der niederen, irdisch-materiellen Welt erhaben. Darum zeigt das menschliche *πνεῦμα*, das aus jener Welt stammt außer der uns schon bekannten Freiheit gegenüber dem sarkisch-psychischen Geschehen noch andre Reste dieser Hinausgehobenheit: es überfliegt die Schranken des Raumes, an die die sarkisch-materielle Leiblichkeit gebunden ist. Col. 2, 5: *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί*. vgl. 1 Cor. 5, 3: *ἐγὼ μὲν γὰρ ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι*. Und daß dies dem Apostel nicht, wie in unserem Sprachgebrauche, bloße Redensart ist, dafür zeugt 1 Cor. 5, 4ff. Paulus will, daß die Korinther eine Versammlung berufen sollen; in dieser Gemeindeversammlung wird das *πνεῦμα* des Paulus mit anwesend sein, während er sich dem Leibe nach in weiter Ferne befindet, und in der Kraft Jesu, die mit ihnen sein wird, wollen sie dann gemeinsam den Blutschänder der Gewalt des Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches 1 Cor. 5, 4: *συναχθέντων ὑμῶν*

καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ.

Treten nun aus dieser höheren pneumatischen Welt, die ihre eigenen Gesetze hat, Wirkungen hinein in diese materielle Welt, so kommen Erscheinungen zu Tage, die sich aus den Gesetzen dieser niederen Welt nicht ableiten lassen, Wunder und Zeichen. Röm. 15, 19: *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος.* Das Manna und die wunderbare Tränkung des Volkes Israel in der Wüste sind demnach pneumatische Speise und pneumatischer Trank. 1 Cor. 10, 3. 4: *πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα.* Denn wo nach den Gesetzen dieser irdischen Welt keine Speise und kein Wasser vorhanden sein konnte, da wurde beides durch Hineinragen der höheren Welt gegeben, die nicht durch die in der Materie herrschenden Naturgesetze beschränkt ist. Vgl. Chrysostomus: *πνευματικὰ ταῦτα λέγει, ἐπειδὰν εἰ καὶ αἰσθητὰ ἦσαν, ἀλλ' οὐ φύσεων ἀκολουθία ἐγένοντο, ἀλλὰ πνευματικῇ χάριτι.* Das Wasser floß nicht aus dem natürlichen Felsen, an den Moses schlug, denn nach irdischen Naturgesetzen hatte dieser kein Wasser, sondern aus einem pneumatischen, nicht materiellen, einer anderen Welt angehörenden Felsen v. 4: *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.*

In ähnlichem Sinn ist Isaak der Sohn Abrahams *κατὰ πνεῦμα*, während Ismael sein Sohn *κατὰ σάρκα* ist Gal. 4, 29. Denn Letzterer ist auf dem sarkisch-naturgesetzlichen Wege durch Zeugung des Vaters entstanden. Dies war aber bei Isaak nicht der Fall; denn Abraham war nicht mehr im zeugungsfähigen Alter und auch Sarah schon eine Greisin. Röm. 4, 19: *τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νενεκρωμένον, ἑκατονταετής που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας.* Isaak wurde vermöge der Hereinwirkung der höheren, pneumatischen Welt geboren, sonach vom irdischen Standpunkt aus auf wunderbare Weise.

Die pneumatische Welt hat also ganz andre Ordnungen und Gesetze, als die materiell-irdische Welt. Der Mensch ist nun Bürger dieser beiden Welten, er lebt in der Materie und stammt doch aus dem *πνεῦμα* und kann wieder zur pneumatischen Welt zurückkommen. Daher können Menschen nach irdisch-sarkischer Ordnung eng zusammengehören, die nach der Ordnung der pneumatischen

Welt weit aus einander stehen; oder nach irdischer Naturordnung gehen sie einander nichts an, nach pneumatischer Ordnung aber stehen sie sich innig nah. So gibt es ein Israel *κατὰ σάρκα*, das sind alle, die durch sarkische Zeugung von Abraham abstammen. Aber diese sind nicht alle Israel *κατὰ πνεῦμα*. Zu diesem pneumatischen Israel gehören vielmehr alle, die, wie Abraham, auf demselben Wege des Glaubens durch Gottes Gnade ins Pneumatische versetzt, die also, wie Isaak, dem Vater Abraham als pneumatische Nachkommen geschenkt sind. Zu diesem pneumatischen Israel gehören sogar die geretteten Heiden, sie sind *κατὰ πνεῦμα* dem Abraham verwandt, obgleich sie *κατὰ σάρκα* durchaus nichts mit ihm gemein haben. Röm. 9, 6: *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ.* v. 7: *οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ' Ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα.* v. 8: *τουτέστιν, ὅτι οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκός, ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* (d. i. nach Gal. 4, 28. 29 identisch mit *τέκνα κατὰ πνεῦμα*) *λογίζεται εἰς σπέρμα.* Gal. 4, 28: *ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.* Für die Juden ist Abraham nach Röm. 4, 1: *προπάτωρ κατὰ σάρκα*, in pneumatischer Hinsicht aber ist er v. 18: *πατὴρ πολλῶν ἐθνῶν.* In ähnlicher Weise nennt Paulus seine christlichen Freunde, die auf demselben Wege wie er und durch ihn zum pneumatischen Wesen gekommen sind, seine Kinder, sich ihren Vater. 1 Cor. 4, 14. 15: *ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ· ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας.* In demselben Sinn nennt er v. 17 den Timotheus sein *τέκνον ἀγαπητόν.* Ebenso Philem. v. 10: *περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγὼ ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ονήσιμον.*

Das Erscheinungsmittel dieser pneumatischen, himmlischen Welt, oder der Stoff derselben ist die *δόξα*, über die im Teil A ausführlich gehandelt wurde. Unter Hinweis auf jene Ausführungen, die wir nicht wiederholen wollen, fügen wir jetzt hinzu, was wir damals, wo es sich blos um die menschliche Leiblichkeit handelte, noch nicht sagen konnten. Wo Paulus im technischen Sinne das Wort *δόξα* braucht, ist sie stets das adäquate Erscheinungsmittel des *πνεῦμα*, das ohne einen Rest des Widerstandes dem Thun des Geistes sich anschmiegt, sein inneres Wesen ohne Trübung zum Ausdruck bringt. Was äußerlich *δόξα* ist, ist innerlich *πνεῦμα*,

tritt das *πνεῦμα* in Erscheinung, so erscheint es in *δόξα*. Darum ist auch alles *ἐν δόξῃ*, was dieser pneumatischen Welt angehört, es kommt in die *δόξα*, was zur pneumatischen Welt erhoben wird. Wir erinnern beispielsweise nur an das Gesetz, das nach Röm. 7, 14 *πνευματικός* und deshalb 2 Cor. 3, 7 in *δόξα* ist: *ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι ἐντετυπωμένη λίθοις ἐγενήθη ἐν δόξῃ*. Wenn wir einst hervorhoben, daß der *δόξα* Kraft zugeschrieben wurde, so wissen wir jetzt, daß sie kräftig nur ist als Offenbarungsmittel des Geistes der Kraft 2 Tim. 1, 7: *πνεῦμα δυνάμεως*. Heißt es Röm. 6, 4: *ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός*, so erklärt es sich uns nun, wie die Auferstehung Röm. 1, 4 auch auf den Geist zurückgeführt werden kann: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. Denn, was durch die *δόξα* in Wirkung und Erscheinung tritt, ist eben das *πνεῦμα*, und dies ist ein Prinzip der feurigen Regsamkeit *πνεύματι ζέοντες* Röm. 12, 11; 1 Thess. 5, 19: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε* und des Lebens 1 Cor. 15, 45: *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Röm. 8, 10: *τὸ δὲ πνεῦμα ζωή*. 2 Cor. 3, 6: *τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*. — Der Bezeichnung Christi als des *κύριος τῆς δόξης* (1 Cor. 2, 8) entspricht es, wie Inneres dem Äußeren, wie Avers- und Reversseite einer Münze, wenn 2 Cor. 3, 18 Christus der *κύριος πνεύματος* heißt, oder gar gesagt wird v. 17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*. Christus beherrscht das *πνεῦμα*, und wenn wir ins tiefste esoterische Geheimnis der Lehre vom *πνεῦμα* eindringen, so ist Christus das *πνεῦμα*. Das heißt: die pneumatische Welt hat ein persönliches Centrum, von dem alle ihre Kräfte ausgehen, in dem alles geschieht, was in ihr zum Ausdruck kommt*), und zu dem alles zurückgeht, ganz so, wie mein Innenleben mein Ich zum Centrum hat, von dem alle Regungen des Denkens und Wollens ausgehen, in welchem und für welches alles Wollen und Bewußtsein ist. Es wäre mißlich, wenn wir weitgehenden Spekulationen über diesen Punkt nachhängen wollten, da

*) Sollten wir damit nicht auch den Schlüssel gefunden haben, der uns das Verständnis für die rätselhafte *πνευματικὴ πέτρα* (1 Cor. 10, 4), die Christus selbst war, öffnet, so weit es hier eben möglich ist? Die pneumatische Welt hat Christum zum Centrum, Alles fließt hier aus ihm, und wenn durch ihr wunderbares Hineinwirken in die materielle Welt an einem dürren Ort Wasser entspringt, so fließt es aus Christus.

Paulus selbst keine deutlichen Fingerzeige für den weiteren Fortschritt der Gedanken gibt. Doch soviel erscheint uns wahrscheinlich, wir stehen hier am Eingangsthor zu einer Ansicht, die sich bei weiterem Fortgang zu einer λόγος-Lehre gestalten würde. Durch und in dem πνεῦμα-Χριστός ist Alles, Alles wenigstens, was jener pneumatischen Welt angehört. Und das Verhältnis der πνεύματα, der geistigen Einzelwesen, die jene pneumatische Welt bevölkern, zu Christus, dem πνεῦμα, könnten wir uns schwerlich anders denken, als in der Art, wie Philo das Verhältnis der Engel und Geister zum λόγος bestimmt: Sie sind Teilkräfte (δυνάμεις, λόγοι) in dem einen λόγος. Nach paulinischer Ausdrucksweise würde das heißen: sie sind πνεύματα in dem einen πνεῦμα. Wir verzichten aber ausdrücklich auf ein weiteres Eingehen in dies Gebiet, wo der Weg sich im Nebel verliert, und wir bei Paulus keine festen Anhaltspunkte mehr finden.

Wir enthalten uns daher auch weiterer Deutungen der eigentümlichen Erscheinung, daß das πνεῦμα, das Christus selbst ist, oder das auch πνεῦμα Χριστοῦ genannt wird, ohne weiteres zugleich das πνεῦμα θεοῦ ist. Anstatt vieler Belege weisen wir nur auf die eine Stelle hin, in der alle jene Bezeichnungen des πνεῦμα zumal vorkommen Röm. 8, 9—11: π. θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν . εἰ δέ τις π. Χριστοῦ οὐκ ἔχει ... εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν ... εἰ δὲ τὸ π. τοῦ ἐγείραντος τὸν Ιησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Es war dasselbe Verhältnis Christi und Gottes, nur von der Außenseite betrachtet, wenn ehedem Gott (Eph. 1, 17) der πατὴρ τῆς δόξης genannt wurde und Röm. 11, 36 gesagt wurde: αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, und doch Christus der κύριος τῆς δόξης ist. Wir werden, wollen wir sichere Schritte thun, keine spekulative Ausdeutung dieses eigentümlichen Verhältnisses wagen dürfen. Ebensowenig versuchen wir Schlüsse aus einer anderen Stelle über das Verhältnis des πνεῦμα zu Gott zu ziehen, aus 1 Cor. 2, 10. 11, wo es heißt: τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ . τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ π. τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ π. τοῦ θεοῦ. Das hier psychologisch Bedeutsame haben wir zum Teil schon behandelt, zum Teil werden wir es weiterhin noch hervorheben. An diesem Orte beschränken wir uns auf das, was Meyer in seinem Kommentar zu

dieser Stelle sagt: „Der Geist Gottes erscheint in seinem Verhältnis zu Gott als Prinzip der göttlichen Selbsterkenntnis, gleichwie auch das Prinzip der menschlichen Selbsterkenntnis das *πνεῦμα* des Menschen ist".

Aus dieser, über alles Irdischmaterielle erhabenen himmlischen oder pneumatischen Welt stammt der Mensch. Ihres Wesens ist sein eigentliches inneres Wesens, das Gesetz welches in dieser Welt des *πνεῦμα* gilt, ist auch das Gesetz, das er als *πνεῦμα* in sich trägt, nach dem er sich frei entwickeln und vermöge des Werkzeugs der *σάρξ* in die irdische Welt gestaltend eingreifen sollte. Doch seine pneumatische Natur ist unterdrückt. Darum kommt die Gnade ihm zu Hülfe und läßt *πνεῦμα*, Leben und Kraft aus jener höheren Welt von neuem in ihn einströmen. Statt der Betrachtungsweise, die die herrschende ist, nach der sich die himmlische Gnadengabe von oben herabläßt oder herabgegossen wird, findet sich auch eine andre, nach der der Mensch zu der höheren, himmlischen Sphäre emporgehoben und so ihrer teilhaftig gemacht wird. Eph. 2, 6: *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* vgl. 1, 3: *εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*.

Diese himmlische Gnadengabe, die aus einer Sphäre stammt, in der Gottes Wille allein gilt, und deren Hineinwirken in diese niedere Welt immer nach Gottes heiligem Willen sich vollzieht, tritt der unheiligen, sündenverlorenen Welt besonders in dieser Eigenschaft der Heiligkeit entgegen, daher trägt sie den Namen *π. ἅγιον**).

Dem *ἅγιον π.* werden Thätigkeiten zugeschrieben, die eine Person als Subjekt fordern. Röm. 8, 6 ist von einem *φρόνημα τοῦ π.* die Rede, nach v. 9—11 ist hier offenbar nicht das natürliche menschliche, sondern das *ἅγιον π.* gemeint. 8, 16 wird der heilige Geist mit dem menschlichen *πνεῦμα* so zusammengestellt, daß sie mit einander reden: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι*

1) Das *π. ἁγιωσύνης* Röm. 1, 4 ist dem *π. ἅγιον* nicht einfach gleichzusetzen. Letzteres kommt dem *π.* des Menschen, seiner Naturanlage, zu Hülfe als donum superadditum, als Gnadengabe. Das *π. ἁγιωσύνης* (Geist der Heiligkeit) ist aber das *π.*, das Christus während seines Erdenlebens als seine Naturanlage besaß, dasjenige, was in ihm dem natürlichen *π.* des gewöhnlichen Menschen entsprach. Diese Auslegung fordert der Gegensatz *κατὰ σάρκα* v. 3.

ἡμῶν. Noch deutlicher ist v. 26: *ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν. τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν, ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις.* Dies ist auch ganz selbstverständlich, denn dieses *πνεῦμα ἅγιον* ist ja ein Teil der pneumatischen Welt, die Christus (oder Gott) zum persönlichen Centrum hat, es ist der Teil, der in mich Einzelnen eingeht. Auch dieser Teil ist Ausfluß des persönlichen Centrums, Christus, alle seine Äußerungen und Wirkungen sind Äußerungen und Wirkungen des persönlichen Christus. Es ist nicht der ganze Christus, sondern nur soweit, als mein Wesen fähig ist, Christum aufzunehmen, wie der einzelne Sonnenstrahl, der mein Auge trifft, nicht die ganze Sonne ist, sondern nur soviel von der Sonne, als mein Auge fähig ist, von ihr zu erfassen. Und doch ist es wieder für mich der ganze Christus, insofern in dem *πνεῦμα*, das in mich eingeht, alles liegt, was Christus für mich ist und sein kann. Daher kann denn Paulus auch für die Wendung Röm. 8, 9: *πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν* ohne Weiteres v. 10 die Ausdrucksweise einsetzen: *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* vgl. Eph. 3, 17: *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.* Gal. 2, 20: *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.*

Die Mitteilung dieses Geistes ist an zwei Bedingungen geknüpft, die eine ist ein objektiv an dem Menschen zu vollziehender Vorgang, die Taufe, die andre Bedingung subjektiver Art ist der Glaube.

Wir vernahmen schon, daß wir durch die Taufe in eine enge mystische Gemeinschaft mit Christo treten Gal. 3, 27: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Damals trat die eine negative Folge dieser Gemeinschaft hervor, der Tod mit Christo. Jetzt lernen wir nun auch die positiven Segnungen dieses Gemeinschaftsverhältnisses kennen. Es wird uns in der Taufe ein neues Lebensprinzip geschenkt. Wie Christus, so sterben wir mit ihm der Sünde und leben in der Gemeinschaft Christi für Gott Röm. 6, 11: *ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Wir sind v. 5 *σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.* Dies in der Taufe mitgeteilte Lebensprinzip ist nun der heilige Geist 1 Cor. 12, 13: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν . . .*

καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Wegen des in ihr mitgeteilten neuen Lebens heißt die Taufe Tit. 3, 5: λουτρόν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.

Die eigentümliche Verbindung zwischen Wasser und Geist in der Taufe ist mit plastischer Deutlichkeit vorgebildet in dem Durchzug der Kinder Israel durch das rote Meer: das Wasser umgab sie, die Schechina, die Gottes Gegenwart repräsentirte, schwebte über ihnen 1 Cor. 10, 2: πάντες εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ. In der That liegen tiefe Beziehungen hier vor, denn die Schechina ist „selbst wesentlich nichts andres, als die ursprünglich im Himmel verborgene Herrlichkeit Gottes, welche sich auf die Erde herabläßt, und hier das sichtbare Zeichen der göttlichen Gegenwart und Wirksamkeit bildet" (Weber, Lehren des Talmud S. 179. 180). Die Schechina ist also genau dasselbe, wie unsre δόξα (Herrlichkeit), die das Erscheinungsmittel des πνεῦμα ist*). Was innerlich πνεῦμα ist, erscheint, wenn es sichtbar wird in δόξα. Dem Auge, das für die Vorgänge in der pneumatischen Welt geöffnet wäre, würde danach der Vorgang der Geistesausgießung in der Taufe so erscheinen, daß die δόξα sich mit dem Taufwasser auf den Täufling herabsenkt, ganz wie dort die Schechina-δόξα über den Wassern und über dem Volke schwebte. Und nun gewinnt erst Röm. 6, 4 einen an Beziehung reichen und tiefen Sinn: συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπα-

*) Vielleicht dürfen wir hier in der Erklärung des Verses 1 Cor. 10, 4, den wir schon S. 78 besprachen, noch einen Schritt vorwärts dringen. Die pneumatische πέτρα, die Christus selbst war, wird eine ἀκολουθοῦσα genannt. Die Schechina oder δόξα war derjenige Teil der pneumatischen Welt, der den Kindern Israel sichtbar folgte. Christus aber ist Mittelpunkt der pneumatischen Welt und κύριος τῆς δόξης. Sollte dem Apostel nicht die Anschauung vorgeschwebt haben, daß in der Schechina Christus dem Volke folgte und bei der Wasserspende wunderbar segnete? Nicht die plumpe Meinung der Rabbinen, in Gestalt eines steinernen Felsens habe sich Metatron (der himmlische Christus) dem Volke überallhin nachgewälzt, wollen wir hier dem Paulus unterschieben. Die Wolken- und Feuersäule vielmehr, die ja mit der Gestalt eines Felsen äußerliche Ähnlichkeit hat, wäre nach unsrer Auffassung der Stelle der mitfolgende und wunderbaren Segen um sich verbreitende Fels.

τήσωμεν. Durch die *δόξα* oder durch das *πνεῦμα* wurde Christus aus dem Grabe erweckt, durch das *πνεῦμα* oder durch die *δόξα* werden ganz ebenso auch wir in der Taufe zu neuem Leben erweckt*).

Neben dieser Mitteilung des Geistes durch die Taufe wird beiläufig auch einer anderen Art äußerer Handlung gedacht, vermittelst deren pneumatische Gaben dem Menschen übermittelt werden. Es ist dies die *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν*, die Auflegung der Hände auf das Haupt des zu Segnenden nach 1 Tim. 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου* vgl. 2 Tim. 1, 6: *τὸ χάρισμα τοῦ Χριστοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.* 1 Tim. 5, 22. Doch wir sehen, die Handauflegung vermittelt besondre Gaben, die allgemeine Geistesausgießung über den Menschen in der Taufe wird dabei schon vorausgesetzt.

Subjektive Bedingung seitens des Menschen für den Empfang des heiligen Geistes ist der Glaube, *πίστις.* Gal. 5, 5: *πνεύματι ἐκ πίστεως.* 3, 14: *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος*

---

*) Das von uns aus Paulus gewonnene Resultat, daß die *δόξα* die Erscheinungsweise des *πνεῦμα* sei, daß alles Pneumatische dem für die höhere Welt geöffneten Auge *ἐν δόξῃ* erscheinen würde, bietet uns eine interessante Beleuchtung des Streites der reformirten und lutherischen Kirche über das Abendmahl. Wenn wir alle Übertreibungen und Mißverständnisse abstreifen, die die Hitze des Streits geboren hat, so bleibt doch wohl als ein Grundunterschied der, daß die Lutherischen die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl lehren, während der Grundgedanke der reformirten Lehre der ist, daß sich Christus im Abendmahl geistig mitteilt. Auch die Lutheraner behaupten nur, daß es der verklärte Leib Christi sei, der mitgeteilt werde. Der „verklärte" Leib ist aber die *δόξα*-Leiblichkeit, und wo *δόξα* zu konstatiren ist, ist sie nur die Außenseite, das Offenbarungsmittel des *πνεῦμα*, jede pneumatische Gabe ist zugleich *ἐν δόξῃ.* Die in der Geschichte einander feindlich gegenüber getretenen Ansichten von der Geistigkeit und der verklärten Leiblichkeit schließen also, in diesem Punkte wenigstens einander nicht aus, sondern sind zwei von verschiedenen Seiten gewonnene aber gleichberechtigte Anschauungen ein und desselben Vorgangs. In diesem Punkte böte uns also Paulus die dogmatische Grundlage für eine wirkliche Union, eine Vereinigung beider Gegensätze in einer höheren Einheit. Über andere Unterschiede mehr nebensächlicher Art würde man vielleicht, nachdem in dieser Hinsicht eine Verständigung gewonnen wäre, leichter hinwegsehen können.

λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως. Eph. 3, 17: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Der Glaube, der hier gefordert wird, ist nicht etwa ein Fürwahrhalten bestimmter Lehrsätze, sondern lediglich ein „Zustand der geistigen Empfänglichkeit für Gott und göttliche Gnadenwirkungen" (Olsh. Gal.-Br. S. 53). Auch ist diese πίστις wohl zu unterscheiden von der πίστις, die unter den wunderbaren Geistesgaben mitaufgezählt ist, und von der an ihrem Orte weiter zu handeln ist. Obgleich nun die πίστις, die wir hier im Auge haben, deutlich als Vorbedingung der Geistesmitteilung gekennzeichnet wird, fehlt es auch nicht an Stellen, die dieselbe πίστις umgekehrt als vom ἅγιον πνεῦμα verursacht hinstellen. Röm. 15, 13: ἐν τῷ πιστεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου. Vgl. 2 Cor. 4, 13: ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως, was doch sicher so zu umschreiben ist, daß der heilige Geist den Glauben bewirkt. Wir sehen in diesen scheinbar diametral einander gegenüberstehenden Aussagen über das Verhältnis zwischen πίστις und πνεῦμα dennoch keinen Widerspruch. Ganz analog ist das Verhältnis zwischen Sehen und Licht. Das Sehen des Auges ist Bedingung dafür, daß ich Licht empfange, hinwiederum ist das Licht bedingende Ursache für mein Sehen. Das πνεῦμα ἅγιον ist das Licht, die πίστις ist das Sehen im Bereich des Geistigen.

So finden wir denn πίστις und πνεῦμα zuweilen eins für das andre gebraucht. Paulus nennt Tit. 1, 4 den Empfänger seines Briefes γνήσιον τέκνον κατὰ κοινὴν πίστιν. Der Gegensatz gegen τέκνον κατὰ πίστιν würde hier doch τέκνον κατὰ σάρκα sein und dem κατὰ σάρκα entspricht gewöhnlich als Gegensatz das κατὰ πνεῦμα, so daß πίστις hier an der Stelle hervortritt, wo sonst πνεῦμα stehen könnte. Vgl. hierzu auch Gal. 3, 7: οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ. Diese υἱοὶ ἐκ πίστεως sind dieselben, die nach Gal. 4, 29 υἱοὶ κατὰ πνεῦμα zu nennen sind. Tit. 3, 15 steht: ἄσπασαι τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς ἐν πίστει, während Röm. 15, 30 dieselbe Liebe auf das πνεῦμα bezogen wird: παρακαλῶ ὑμᾶς . . . διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος. Besonders frappant aber tritt uns diese wechselseitige Vertretung von πνεῦμα und πίστις entgegen Col. 2, 12: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Sonst wird diese Er-

weckung und Erneuerung überall auf das πνεῦμα zurückgeführt.

Interessant ist es, den Philosophen Hegel, der doch sicherlich hier nicht von Paulus direkt beeinflußt ist, in seiner Religionsphilosophie in ganz ähnlicher Weise vom gegenseitigen Verhältnis von Geist und Glauben reden zu hören. Er spricht dort vom rechten Glauben und dessen innerer Beglaubigung durch den göttlichen Geist, welcher sich in dem Glauben bezeuge und damit den Glauben erst erzeuge. Einmal erscheint der Glaube als das Erste und der Geist als die hinzukommende Beglaubigung, das andre mal ist der Geist das Erste und erzeugt den Glauben.

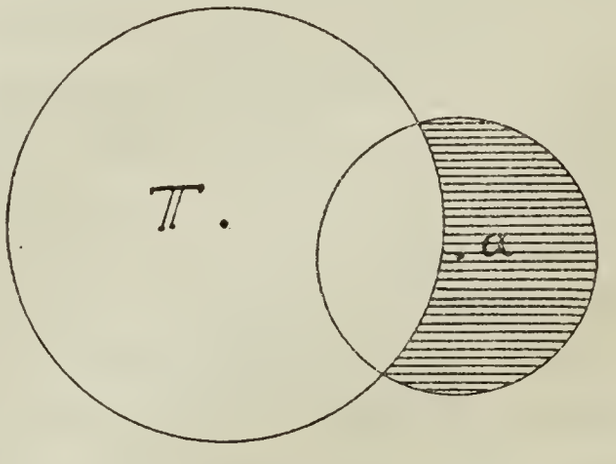
Über das Verhältnis dieser inneren Bedingung der Geistesausgießung, der πίστις, zur äußeren Handlung der Taufe läßt sich Bestimmtes nicht erörtern. Da zu jenen Zeiten hauptsächlich die Taufe Erwachsener dem Apostel vor Augen stand, so könnte vielleicht dies seiner Meinung entsprechen, daß πίστις und πνεῦμα in ihrer gegenseitigen Bedingtheit keimweise vor der Taufe des Bekehrten vorhanden sind, mit und nach der Taufe aber erst der Keim der πίστις sich kräftig entfaltet und das πνεῦμα sich in Fülle ergießt.

Wir schreiten nun fort zur Betrachtung der Wirkungsweise dieses dem Menschen geschenkten himmlischen πνεῦμα und des Erfolges, den das Wirken dieses neuen Prinzips im Menschen hat. Das nächste Objekt, auf das sich die Wirkung des göttlichen πνεῦμα bezieht, ist das menschliche πνεῦμα, das erneuert und wiedergeboren wird (Tit. 3, 5). Dieses ist ja das Gottverwandte im Menschen, das, was im Menschrn von vorne herein gleichen Wesens ist mit dem neu hinzukommenden πνεῦμα; das menschliche, und das in den Menschen ausgegossene πνεῦμα stammen beide aus der höheren pneumatischen Welt. Über dem inneren Einwirken des göttlichen πνεῦμα auf das menschliche liegt natürlich ein geheimnisvoller Schleier, und wenn wir nicht einmal ergründen können, wie die Sonne im regungslosen Saatkorn Keim und Leben weckt, so werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn auch über diesen inneren Vorgang der Berührung von Geist und Geist wenig zu sagen ist.

Daß kein Zusammenfließen der beiden πνεύματα, kein Aufgehen des einen in das andre stattfindet zeigte Röm. 8, 16: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν. Es sind zwei

geistige Subjekte, die hier mit einander in Verkehr stehen. Zwar scheint Gal. 2, 20 *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* dem zu widersprechen. Denn der *Χριστὸς ἐν ἐμοί* ist dasselbe, wie das *π. ἅγιον*. Aber wenn auch nicht der ganze Zusammenhang, in dem diese letztere Stelle steht, uns eines Besseren belehrte, die häufigen Aussprüche, daß die Gnade Gottes oder Christi *μετὰ πνεύματος ὑμῶν* oder *σοῦ* sein solle, lehren es deutlich, daß das menschliche *πνεῦμα* durchaus nicht als absorbirt vom göttlichen zu denken ist. Eher könnten wir noch umgekehrt sagen, das menschliche absorbire das göttliche, da die Ausflüsse des *ἅγιον π.* in unser *πνεῦμα* übergehen und von diesem gleichsam eingesogen werden. Indessen, von einem Absorbiren im eigentlichsten Sinn, von einem völligen Aufzehren kann natürlich nicht die Rede sein, da das *ἅγιον π.* aus einer unergründlichen, unerschöpflichen Tiefe quillt. So trinkt die Blume am Bachesrand vom Bach, sein Wasser lebt in ihr, aber sie schöpft den Bach nicht aus.

Noch etwas tiefer vermögen wir in dies Verhältnis des inneren Wesens des Menschen zu dem geschenkten göttlichen *πνεῦμα* zu blicken, wenn wir Röm. 8, 15: *ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ* vergleichen mit Gal. 4, 6: *ἐξαπέστειλεν τὸ π. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κράζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ*. Offenbar ist hier beidesmal derselbe Vorgang ins Auge gefaßt, aber einmal rufen wir im heiligen Geist, das andre mal ruft dieser Geist in uns. Zur möglichsten Verdeutlichung geben wir eine schematische Zeichnung:



Der große Kreis mit dem Mittelpunkt *Π* ist die pneumatische Welt. Der kleine Kreis mit dem Mittelpunkt *α (ἄνθρωπος)* ist des Menschen inneres Wesen, das zum Teil von der pneumatischen Welt durchdrungen ist, zum Teil aber noch außerhalb dieser Welt liegt. Letzterer Teil seines Wesens ist durch den schwarz schraffirten Teil des Kreises *α* versinnbildlicht. Soweit nun der kleine Kreis *α* in den großen *Π* hineinragt, kann man von jedem Punkte des Kreises *α* sagen, er sei auch ein Punkt des

Kreises *Π* und umgekehrt: jeder Punkt von *Π*, der in dieser Umgrenzung liegt, sei zugleich ein Punkt des Kreises *α*. Der Sachverhalt, der hierdurch symbolisirt wird, ist nun der: In dem Teil des menschlichen Wesens, der vom *πνεῦμα* durchdrungen ist, kann jedes Geschehen sowohl als eine Thätigkeit des Menschengeistes, als auch als eine Thätigkeit des Gottesgeistes betrachtet werden. Jeder Gedanke, jeder Willensakt ist hier sowohl Denken und Wollen des Gottesgeistes als Denken und Wollen des Menschengeistes. So ruft *(κράζει)* der Geist Gottes in uns oder wir rufen im Gottesgeiste. Es findet eine unio mystica statt, aber keineswegs ein pantheistisches Aufgehen des Menschengeistes in Gott. Die beiden Kreise behalten ihre geschiedenen Mittelpunkte *Π* und *α*, und es würden zwei Mittelpunkte bleiben, selbst wenn der Kreis *α* ganz in den Umfang von *Π* hineingezogen würde. Das heißt: es bleiben zwei geistige Centren, Menschen- und Gottesgeist; selbst wenn alles geistige Leben schon gemeinsam wäre, würde doch jeder gemeinsame Gedanke in zwei Subjekten gedacht, einmal im göttlichen, einmal im menschlichen Bewußtsein.

Die Gabe des göttlichen *πνεῦμα*, die uns durch die Gnade geschenkt ist, muß nun im Kampfe sich bewähren und auswirken. Der Kampf zwischen *σάρξ* oder *ἁμαρτία* und *πνεῦμα* im Menschen, der mit der Niederlage des besseren Teils geendet hatte, lebt nun wieder auf, und diesmal ist die pneumatische Seite Siegerin vermöge des himmlischen Bundesgenossen. Wie schon ehedem im empirisch-natürlichen Zustande Geist und Fleisch wider einander waren, so ist es auch jetzt wieder, wo menschliches und göttliches *πνεῦμα* in einander und mit einander den Kampf gegen die *σάρξ* fortführen Gal. 5, 17: *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται.*

Die *ἁμαρτία* war dadurch, daß wir in der Taufe in die mystische Todesgemeinschaft Christi kamen in unsrer *σάρξ* für rechtlos erklärt. Nun muß sie aus ihrem angemaßten Herrschergebiet auch ausgetrieben werden. Solches wird mit Hülfe des *π. ἅγιον* ins Werk gesetzt. Lebt und waltet der Gottesgeist in uns, dann wird die Wirksamkeit der *σάρξ* in uns getötet Röm. 8, 13: *πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε.* Das *σῶμα* ist hier selbstverständlich das *σῶμα τῆς σαρκός*. Ist der göttliche Geist unser Lebensprinzip geworden, so entwickeln wir uns fernerhin

nach dem pneumatischen Gesetz, das ja ursprünglich das Gesetz unseres eigenen Wesens ist. Das Gesetz der *ἁμαρτία*, dem wir verfallen waren ist ein fremdes Gesetz, das unserem eigenen inneren Wesen nicht entspricht, und darum das Gefüge dieses unseres Wesens zerstören muß. Von ihm werden wir nun befreit, unser zum Tode zerrissenes Wesen wird wieder geheilt und dem Leben wieder geschenkt durch den *νόμος τοῦ πνεύματος* Röm. 8, 2: *ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ι. ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.* vgl. v. 5. 6: *οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.*

Nicht mehr die sündenbelebte *σάρξ*, sondern das *πνεῦμα* ist jetzt die Lebenssphäre des Menschen oder der Grund, aus dem sein Leben und Thun hervorgeht Röm. 8, 9: *ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστε ἐν σαρκί, ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.* Aber die Wirklichkeit zeigt uns ein ganz andres Bild vom Leben auch eines geistbegnadeten Christen. Jenes vollständige Hingegebensein an das neue Lebensprinzip ist leider nur ein annäherungsweise zu erreichendes Ideal. Das prinzipiell vorhandene neue Leben verwirklicht sich erst allmählich. Schritt für Schritt muß der Sünde ihr Terrain abgewonnen werden. So lange der Mensch im Fleische lebt, dauert der Kampf.

Dieser Kampf findet nun nicht außerhalb des Menschen, sondern in ihm statt, seine eigenen Gedanken und Willensimpulse sind geteilt zwischen den beiden kämpfenden Parteien und streiten wider einander. So liegt das Bild sehr nahe, daß es zwei Menschen sind, die in uns wider einander streiten. Der eine ist noch erfüllt von dem Prinzip des früheren Lebens ohne Christum, er steht noch im Dienste der *ἁμαρτία* in der *σάρξ* — der alte Mensch. Der andre ist erfüllt von dem neuen Lebensprinzip und dient dem *ἅγιον πνεῦμα* — der neue Mensch. Es wird nun verlangt Eph. 4, 22. 24: *ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης . . . . καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ τὸν θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας* vgl. die Parallelstelle Col. 3, 9. 10.

Dies ist aber keine bloße Forderung, die wir schließlich eben

so wenig erfüllen könnten, als früher die Forderungen des Gesetzes. Vielmehr ist, was gefordert wird im Wesentlichen durch Christi Gnadenwerk, das uns in der Taufe angeeignet wurde, schon geschehen Röm. 6, 6: *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη*. Noch nicht eigentlich getötet, aber schon gekreuzigt ist der alte Mensch, und so dem langsamen, allmählichen Tode preisgegeben. Was das heiße, können wir nun aus dem Vorausgegangenen beantworten. Das Lebensprinzip des alten Menschen war die *ἁμαρτία* in der *σάρξ*. Dieser *ἁμαρτία* ist nun durch unsre Taufe in Christi Tod Macht und Recht in unsrer *σάρξ* schon genommen, ihr Einfluß ist im Absterben begriffen. Und in dem Maße, wie der Einfluß der Sünde auf uns abstirbt, stirbt der alte Mensch in uns.

Ihren verderblichen Einfluß übte die *ἁμαρτία* vermöge der *σάρξ*, in der sie solche Funktionen hervorrief und unterstützte, denen in uns sündliche Regungen entsprechen. Vermöge dieser in ihr lebenden und sie unabhängig von unserem Willen bewegenden fremden Macht erschien die *σάρξ* selbstlebendig, als ein lebendes Wesen, unabhängig von unserem eigentlichen Leben und diesem gegenüberstehend. Nun wird diese der *σάρξ* Leben gebende Macht durch unsre Gemeinschaft mit Christi Tode geschwächt und ihr Einfluß allmählich getötet, der *σάρξ* also ihr Eigenleben genommen. So erscheint das Gekreuzigtwerden des alten Menschen (Röm. 6, 6) auch als ein Gekreuzigtwerden des Fleisches Gal. 5, 24: *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*. Das *σῶμα τῆς σαρκός*, der Wohnort und das Werkzeug der Sünde wird abgethan, in seiner Bedeutung und Wirksamkeit vernichtet Röm. 6, 6: *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*. Dem Ausziehen des alten Menschen entspricht daher das Ausziehen des sündlichen Fleischesleibes Col. 2, 11: *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*. Indem hier ein Teil unseres Wesens und gerade der fleischliche Teil abgethan und ausgezogen wird, bietet sich der Vergleich mit der Beschneidung des alten Testamentes, in der auch wenigstens ein Teil des Fleisches abgethan wird. Col. 2, 11: *περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ*. Insofern durch dies Abthun des Fleischesleibes und alten Menschen zugleich ein Teil des

inneren seelisch-geistigen Lebens, nämlich der dem bösen Einfluß hingegebene Teil, gleichsam abgeschnitten wird, wird auch von einer *περιτομὴ καρδίας* (Röm. 2, 29) geredet, die der *ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή* (v. 28) gegenübergestellt wird. Denn die *καρδία* ist der Ort für das ganze seelisch-geistige Leben und durch Abthun eines Teils desselben wird gleichsam ein Stück der *καρδία* entfernt.

Indem der alte Mensch durch die Todesgemeinschaft Christi gekreuzigt und dem Tode preisgegeben wird, erfüllt sich zugleich eine Forderung des altteſtamentlichen Gesetzes. Nach diesem muß sterben, wer der Sünde dient. Der Sünde dient aber nur der alte Mensch, der neue fällt nicht unter die Todesforderung des Gesetzes, denn er hat nicht mehr die Sünde, sondern das *πνεῦμα* zum Prinzip. Ich als der alte Mensch lebe nicht mehr Gal. 2, 20: *Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ*, nur insofern ich neuer Mensch bin, lebe ich noch, aber indem ich mich Christo ganz ergeben habe, muß ich sagen: *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*. So kann es von uns heißen Röm. 7, 4: *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. Der Tod, den das Gesetz verlangen konnte, ist an meinem alten Menschen vollzogen, nun hat das Gesetz kein Recht mehr an mich. So bin ich dem Gesetz gegenüber von der Sünde gerechtfertigt, denn die Rechtsforderung des Gesetzes an den Sünder ist erfüllt: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* Röm. 6, 7. Durch das Gesetz, d. h. gemäß der Forderung des Gesetzes bin ich sonach gestorben, aber damit auch für das Gesetz, ich bin für dasselbe nicht mehr vorhanden und das Gesetz nicht mehr für mich Gal. 2, 19: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*.

Der neue Mensch, *καινός* (Eph. 4, 24) oder *νέος* (Col. 3, 10) *ἄνθρωπος* ist nach Gott geschaffen Eph. 4, 24: *κατὰ θεὸν κτισθείς*, oder nach seinem Bild erneuert Col. 3, 10: *ἀνακαινούμενος κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*. Das innere Wesen des Menschen war ja ursprünglich *πνεῦμα*, und im *πνεῦμα* lag, wie wir sahen, das Ebenbild Gottes. Durch die Mitteilung des göttlichen *πνεῦμα* wird nun die ursprünglich angelegte, aber verkümmerte gottähnliche Natur des Menschen erneuert, so ist der neue Mensch wiederum, wie es einst der erstgeschaffene Mensch war, nach Gott geschaffen. Und nach zwei Beziehungen hin darf Paulus Gal. 3, 27 sagen:

ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Denn einmal ist Christus das Ebenbild Gottes (2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15), der gleichfalls nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene neue Mensch in uns ist also Christo der Erscheinung nach gleich. Aber auch dem Wesen nach, in voller Realität, hat der Christ seinen Herrn angezogen, ihn bei sich aufgenommen, weil ja das in der Taufe geschenkte πνεῦμα Christus selbst ist, insoweit er in uns Wohnung machen kann. Daß unser neuer Mensch nach dem Ebenbild Gottes erneuert ist, hat überhaupt seinen Grund nur darin, daß Christus, das Ebenbild Gottes, das kräftige Lebensprinzip des neuen Menschen ist.

Wir nehmen hier, bei der Auseinandersetzung über den καινός und παλαιὸς ἄνθρωπος, die Gelegenheit wahr, zugleich das Nötige über eine andre, ähnliche korrelative Entgegensetzung zu sagen, über die Unterscheidung zwischem dem ἔσω und ἔξω ἄνθρωπος. Beide Paare, der καινός und παλαιὸς ἀ. einerseits und der ἔσω und ἔξω ἀ. andrerseits dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Das erste Paar unterscheidet, schon ganz äußerlich angesehen, nach der Bestimmung der Zeit, das andre nach der des Raumes. Ferner ist der Gegensatz des καινός und παλαιὸς ἀ. erst im wiedergeborenen Menschen vorhanden, während der Gegensatz des ἔσω und ἔξω ἀ. ohne Rücksicht auf die Wiedergeburt konstatirt wird. Röm. 7, 22. 23 heißt es: συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου ꝛc. Der hier gekennzeichnete Kampf erstreckt seine Nachwehen ja wohl auch noch bis ins Leben des Wiedergeborenen hinein, aber offenbar ist er doch auch im Nichtwiedergeborenen vorhanden. Also ist ein ἔσω ἀ. auch im Nichtwiedergeborenen zu finden, hingegen ein καινός ἀ. nicht.

Was ist nun der ἔξω, was der ἔσω ἀ.? In der eben zitirten Stelle Röm. 7, 22. 23 erscheint als Gegensatz gegen den ἔσω ἀ. nicht ausdrücklich der ἔξω ἀ., sondern die μέλη. Ἔξω ἀ. und μέλη sind also synonym. Die μέλη erscheinen hier als Sitz der Sünde, sie sind also unbestritten identisch mit der sarkischen Leiblichkeit, dem Sitz der Sünde. Der ἔξω ἀ. ist demnach nichts andres, als der sarkische Leib. Eine andre Stelle stützt unser Resultat 2 Cor. 4, 16: εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω

ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ. Das διαφθείρεσθαι des ἔξω ἀ. geschieht nach v. 17 durch die θλῖψις, die Trübsal des Lebens. Als Angriffspunkt der Trübsal lernten wir ehedem die σάρξ in ihrer ἀσθένεια kennen. Also werden wir wiederum darauf geführt, den ἔξω ἀ. als synonym der σάρξ zu betrachten. — Ziehen wir den παλαιὸς ἀ. zum Vergleich heran, so können wir diesen nicht einfach der σάρξ gleichsetzen. Er ist nicht die σάρξ selbst, sondern etwas Innerlicheres, ein Teil des an die σάρξ geknüpften Innenlebens, obgleich der von der σάρξ und ihrer Sünde beherrschte Teil.

Wir gehen nun zum anderen Glied des Gegensatzes, zum ἔσω ἀ. über. Von ihm redet Eph. 3, 16: ἵνα δῷ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Röm. 7, 22 heißt es: συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Folgendes sind also die Merkmale des ἔσω ἀ.: 1) Er freut sich am göttlichen Gesetz, selbstverständlich weil es ihm sympathisch ist, oder weil es in ihm selbst liegt. 2) Er ist im empirischen Zustande schwach, wird aber wieder gekräftigt durch das göttliche πνεῦμα. Wir erkennen hier deutlich dieselben Züge, die das menschliche πνεῦμα kennzeichnen. Der ἔσω ἀ. ist also das menschliche πνεῦμα. Wenn Röm. 7, 23 der νόμος, an dem der ἔσω ἀ. seine Freude hat, auch νόμος τοῦ νοός genannt wird, so hat dies keine Schwierigkeit mehr für uns, denn wir wissen ja, der νοῦς ist eine Thätigkeitsweise des menschlichen πνεῦμα, der νόμος also, der den νοῦς regelt und im νοῦς zu Tage tritt, ist der im menschlichen πνεῦμα liegende νόμος. — Ziehen wir nun den Vergleich zwischen ἔσω ἀ. und καινὸς ἀ., so können wir sagen: der ἔσω ἀ. des Wiedergeborenen ist wesentlich gleich seinem καινὸς ἀ., während der ἔσω ἀ. des Nichtwiedergeborenen noch kein καινὸς ἀ. ist, wohl aber der Keim, aus dem unter dem Einfluß der Gnade sich ein καινὸς ἀ. entwickeln kann.

Im Gnadenzustande wird das innere Wesen des Menschen seiner ursprünglichen Bestimmung wieder zurückgegeben. Die verlorene Freiheit und Unabhängigkeit wird ihm vor allem wieder zu Teil. Die erste Art der Freiheit des πνεῦμα von der σάρξ bestand darin, daß es, dem sarkisch-psychischen Leben zugewandt, dieses beherrschte. Diese Art seiner Freiheitsbethätigung faßte sich zusammen in dem

Begriff des *νοῦς*. So erscheint die Stärkung und Befreiung des menschlichen *πνεῦμα* durch das göttliche *πνεῦμα* zunächst als eine Erneuerung des *νοῦς*. Eph. 4, 23: *ἀνανεοῦσθαι ἐν τῷ πνεύματι τοῦ νοός* zeigt, daß die Erneuerung der Thätigkeitsweise, des *νοῦς*, die Erneuerung des thätigen Wesens, des *πνεῦμα*, zur Voraussetzung hat. Derselbe Vorgang, von dem hier die Rede ist, wird Röm. 12, 2 direkt als *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* bezeichnet.

Da der *νοῦς* nun sowohl Intellekt als Willen umfaßt, so muß sich diese Erneuerung des *νοῦς* in zwiefacher Weise kundthun, in der Erleuchtung des Erkenntnis- oder Denkvermögens und in der Stärkung und Neubelebung des sittlichen Willens.

Die ursprüngliche Fähigkeit des *νοῦς*, bis in die *ἀόρατα θεοῦ* Röm. 1, 20 zu schauen, war verloren gegangen, das Erkenntnisvermögen verfinstert. Der Mensch, in dem das *πνεῦμα* seine Kraft verloren hat, und der dem psychischen Getriebe haltlos preisgegeben ist, wird zum Unterschied von dem *πνευματικός* ein *ψυχικός* genannt. Und so heißt es denn von dem *ψυχικὸς ἄνθρωπος* 1 Cor. 2, 14: *οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*. Wenn ihm auch die göttliche, pneumatische Wahrheit vorgetragen wird, so ist es ihm doch eine Thorheit und er kann es nicht erkennen (ibid.). Denn seine Erkenntnis baut sich aus dem Material auf, das unter dem fälschenden Einfluß der Sünde in seiner Seele entstanden ist. Aus diesem Material fügt er Schluß an Schluß, setzt er Baustein auf Baustein, aber auch diese Bauthätigkeit bis zur höchsten Ausgipfelung des Gedankensystems steht wieder unter dem Einfluß der Sünde. Naturgemäß müssen demnach die höchsten Wahrheiten des empirisch vorgefundenen menschlichen Denkens andre sein, als die göttlichen Wahrheiten und also die eigentliche Wahrheit verfehlen. Die göttliche Wahrheit muß dem *ψυχικὸς ἄνθρωπος* als Thorheit erscheinen.

Dadurch, daß die Einflüsse der *σάρξ* und der *ἁμαρτία* in uns ertötet werden, wird der rote Faden der Sünde, der, uns unbewußt, durch all unser Denken geht, zerrissen, der verbindende Mörtel des Gedankenbaus unserer weltlichen Weisheit wird aufgelöst, der ganze Bau stürzt zusammen. Dies ist der erste Schritt zur besseren Weisheit, und er muß geschehen 1 Cor. 3, 18: *εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός*. Darum, weil alle menschliche Weisheit ja doch durch den

Einfluß der Sünde gefälscht ist, und erst fallen muß, verschmäht es der Apostel bei seiner Verkündigung des Evangeliums, überhaupt aus dieser Weltweisheit Gründe und Beweise für seine höhere, geistige Wahrheit zu suchen und so das Göttliche auf hinfällige, menschliche Worte zu bauen 1 Cor. 2, 4. 5: *καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλὰ ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλὰ ἐν δυνάμει θεοῦ;* vgl. v. 13. Wie er seine Lehre nicht auf Gründe weltlicher Weisheit stützt, so vermeidet es der Apostel auch in der Einzeldarstellung und Entwicklung dieser *σοφία καὶ σύνεσις πνευματική* (Col. 1, 9) Bruchstücke jener Weltweisheit einzuflechten, etwa um seine göttliche Weisheit den Menschen handlicher zu machen und mehr zu empfehlen. Weltliche und pneumatische Weisheit sind ihm etwas durchaus Heterogenes, das nicht zusammengemischt werden darf. Daher verbindet er nur Geistiges mit Geistigem 1 Cor. 2, 13: *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.*

Aber widerspricht denn die Anschauung des Apostels von der Unzulänglichkeit und Verkehrtheit des menschlichen Denkens nicht dem, was wir ehedem von seiner Lehre über den *νοῦς*, die von Gottes Gesetz regierte Erkenntnis- und Willenskraft sagten, und was wir als Panacee gegen jeden Skeptizismus priesen? Steht hier nicht Paulus geradezu auf dem Standpunkte des Skeptizismus, der dem menschlichen Denken die Fähigkeit der Wahrheitserkenntnis überhaupt abspricht? Wir stellen die Gegenfrage: der Augenarzt sagt seinem Patienten, seine kranken Augen seien jetzt nicht fähig, das Licht zu sehen. Hat er damit behauptet, daß der Mensch überhaupt das Licht nicht sehen könne, daß der Patient früher, als seine Augen noch gesund waren, kein Licht sah, und auch mit geheilten Augen kein Licht sehen werde, und nicht besser und besser sehen werde, je nachdem seine Heilung fortschreitet? Paulus ist dieser Arzt, er sagt den Menschen, ihr *νοῦς* sei gegenwärtig krank, bei dem einen mehr, beim anderen weniger, danach werde sich auch die Fähigkeit der Wahrheitserkenntnis richten, die mehr oder weniger geschwunden sei. Damit schließt er nicht aus, daß, als der *νοῦς* noch gesund oder noch nicht so schwer erkrankt war, auch die Wahrheitsfähigkeit intakt, oder doch noch teilweise vorhanden war. In Röm. 1, 20 schreibt er den Heiden, die doch nach Adams Sünden-

fall lebten, und also schon in Sünden waren, eine relativ richtige Gotteserkenntnis zu, ehe sie durch eigene Schuld ihren *νοῦς* ganz blendeten. Auch der geheilte *νοῦς* wird wieder die Wahrheit erkennen. Die Heilung des *νοῦς* besteht aber darin, daß er von der im Fleische lebenden fremden Macht befreit, und daß das göttliche pneumatische Gesetz wieder in ihm zur Herrschaft gebracht wird. Der *νοῦς* ist seiner Naturanlage nach ein Organ wahrer Erkenntnis, seine Erkenntnis bleibt richtig, insoweit diese seine Naturanlage nicht gestört ist, und er erhält sie wieder ganz in dem Maße, wie die Naturanlage wieder restaurirt wird. Das ist kein Skeptizismus, höchstens wird hier das Korn der Wahrheit aufgezeigt, das auch in der Verzweiflung des Skeptizismus vorhanden ist. Diese philosophische Anschauung hat ein unbestimmtes Gefühl von der Krankheit des Organs der Erkenntnis, fehlt aber darin, daß sie den krankhaften für den normalen Zustand hält, und die zu weit gehende Verallgemeinerung aufstellt, als ob jeder Mensch in jedem Zustand seines geistigen Wesens der Wahrheit in gleichem Maße unfähig sei.

Im pneumatisch wiedergeborenen Menschen ist der verblendende und verwirrende Einfluß der Sünde unterbunden, dafür ist der Rest pneumatischen Wesens wieder durch die innere Wirksamkeit des *ἅγιον πνεῦμα* lebendig und stark geworden. Des Menschen Erkenntnisfähigkeit wird wieder ihrem ursprünglich von Gott geschaffenen Stand nahe gebracht. Wird nun die pneumatische Wahrheit des Evangeliums verkündet, so wird ja von den Dingen aus derselben höheren Welt berichtet, aus der der Geist des Menschen stammt, deren Gesetz und Wesen er in sich trug und nun wieder kräftig und lebendig trägt. Und ohne daß äußere Begründung noch notwendig wäre, erkennt der Geist des Menschen die geistige Wahrheit, sie trägt ihre Begründung für ihn in sich selbst, die Wahrheit ist eine aus irdischen Voraussetzungen nicht abgeleitete, die Überzeugung eine unmittelbare. Wir können den ganzen Sachverhalt etwa in folgender Weise verbildlichen: Eine Tonsaite, die über einen Resonanzboden gespannt ist, ist auf einen bestimmten Ton gestimmt. Ein andres Instrument mit starkem Klang gibt diesen Ton an, und die Saite müßte eigentlich laut mitklingen. Aber eine Hand hat sich auf den Resonanzboden gelegt und hindert die resonatorischen Schwingungen desselben oder gibt ihnen eine

andre Richtung. Die Saite kann nun auf den Ton, der doch eigentlich in ihr liegt, nicht laut und kräftig antworten; wenn auch noch Schwingungen in ihr entstehen, so geben sie doch keinen vernehmlichen Ton. Die störende Hand wird nun entfernt, die etwa in Unordnung geratene Stimmung wieder hergestellt, und die Saite antwortet frei mit vollem Klang dem Ton des anderen Instruments, der ja zugleich der Ton ist, welcher in ihr selbst liegt. Die Saite ist das innere Wesen des Menschen, der Resonanzboden die *σάρξ*, der Ton die göttliche Wahrheit, die störende Hand die *ἁμαρτία*.

Wie alles Hineinwirken der pneumatischen Welt in diese irdische Welt als Wunder erscheint, so ist auch diese Art der Evidenz der göttlichen Wahrheit ein Wunder; wie das Thatwunder nicht aus den physikalischen Naturgesetzen, so ist dies Geisteswunder nicht aus natürlich logischen und psychologischen Gesetzen abzuleiten. Das ist die *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* 1 Cor. 2, 4, eine Art des Beweises, die von allen ableitenden Beweisarten grundverschieden ist. Es ist nicht das natürliche Licht des Verstandes, das uns die göttliche Wahrheit erkennen läßt, sondern ein göttliches 2 Cor. 4, 6: *ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*. Der neue Mensch ist dieser Wahrheitserkenntnis im höchsten Sinne wieder fähig Col. 3, 10: *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον (ἄνθρωπον), τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*.

Die pneumatische Wahrheitserkenntnis schöpft aus endlosen Tiefen 1 Cor. 2, 10: *ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*. Um dieses Wort richtig zu verstehen, denken wir wieder an unsre bildliche Darstellung der beiden Kreise *Π* (göttliches *πνεῦμα*) und *α (ἄνθρωπος)* Seite 86, die zum Teil in einander geschoben waren und vermöge deren wir es schematisch darzustellen suchten, wie der Geist Gottes und der Menschengeist eine geistige Thätigkeit gemeinsam üben können und dabei doch Beide unterschiedliche geistige Subjekte bleiben. Die Gedanken des göttlichen *πνεῦμα* haben ihr Centrum in den tiefsten Tiefen der pneumatischen Welt. Vermöge jener Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste hat der menschliche Geist Anteil an der göttlichen Gedankenwelt, er darf Gedanken aus jener göttlichen Tiefe mitdenken, die er aus seinem eigenen Geiste heraus nie gedacht hätte v. 11: *τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς*

ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. So nimmt der geistbegnadete Menschengeist mit Teil an der Erforschung der göttlichen Tiefen, die das Werk des göttlichen πνεῦμα ist. Zwar nicht die ganze Fülle der göttlichen Wahrheiten kann er fassen, so wenig, wie der kleine Kreis α den großen Ω in sich fassen könnte. Aber an seinem Teil schöpft er, was er als Einzelindividuum zu fassen vermag, aus der Tiefe der göttlichen Gedanken. Nur soviel erkennen wir, als uns geschenkt wird aus jener Tiefe, die Fülle des Geschenks aber kann immer nur der jeweiligen Fassungskraft entsprechen. 1 Cor. 2, 12: τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ (ἐλάβομεν), ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν.

Die andre Art des πνεῦμα, sich durch den νοῦς als frei gegenüber dem sarkisch-psychischen Geschehen zu bethätigen, ist der Wille. Auch dieser war geschwächt, ja, wo das Verderben den höchsten Grad erreicht hatte, annullirt, der Wille des Fleisches war die herrschende Macht geworden. In den Wiedergeborenen dagegen ist der göttliche Geist die bewegende Triebkraft Gal. 5, 18: πνεύματι ἄγεσθε. Röm. 8, 14: ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ. Dieser Gottesgeist, der aus der pneumatischen Welt kommt, trägt das Gesetz der pneumatischen Welt in sich, dies Gesetz ist das Prinzip seines Wesens und Wirkens. Auch das mosaische Gesetz ist πνευματικός, stammt aus jener selben Welt und hat das pneumatische Prinzip in sich. Wer nun den Gottesgeist in sich trägt, der thut ganz von selbst, was das äußere Gesetz in Buchstaben gebietet, er trägt ja das Prinzip dieses äußeren Gesetzes in sich Röm. 8, 4: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. Weil sie das Gesetz Gottes in sich tragen, sind sie darum nicht mehr unter dem äußeren Gesetz Gal. 5, 18: εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον. Vom Dienst des äußerlich fordernden Buchstabens sind sie durch den innerlich treibenden Geist befreit Röm. 7, 6: ὥστε δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.

So ist es denn Gott, der durch seinen Geist in uns das Wollen und Vollbringen wirkt, während der Mensch selbst es im besten Falle blos zu einem schwächlichen Wollen brachte. Röm. 7, 19: οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο

πράσσω. Dagegen Phil. 2, 13: θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν.

Gottes Wille ist ein heiliger, darum werden wir durch das Innewohnen seines Geistes gleichfalls geheiligt 2 Thess. 2, 13: ἁγιασμὸς πνεύματος. 1 Thess. 5, 23: αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς. Röm. 15, 16. Die neue Willensbestimmung, die zusammenfassend als Heiligkeit bezeichnet wird, legt sich auseinander in verschiedene Tugenden, deren hervorragendste die Liebe ist Röm. 5, 5: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. Vgl. 15, 30: ἀγάπη τοῦ πνεύματος. Col. 1, 8. 2 Tim. 1, 7. Die vollständigste Tafel der neuen durch den Geist hervorgebrachten Früchte, die fast durchweg als Willensbestimmungen erscheinen, bringt Gal. 5, 22. 23: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη πίστις πραΰτης ἐγκράτεια. Von den hier genannten Geistesfrüchten, die nicht direkt Willensrichtungen sind, ist die εἰρήνη, die auch sonst vielfach genannt wird, die innere Harmonie, die durch Heilung des zerrissenen Innenlebens wiederhergestellt wird, und der stetig fließende Quell einer stillen Freude, sowie der friedfertigen, gütigen Stimmung gegen Andre ist.

Außer der Wirkung in der Richtung nach dem sarkisch-psychischen Leben hin, bethätigte sich das πνεῦμα fernerhin als frei von der σάρξ durch den Verkehr mit der Welt seines Ursprungs, durch die Gemeinschaft mit Gott, die ihm trotz seiner σάρξ-Gebundenheit noch geblieben war. Wo diese durch das Leben nach dem Fleisch abgerissen oder doch stark unterdrückt war, da ist sie jetzt wieder hergestellt. Die Gemeinschaft mit dem heiligen Geist, vermöge dessen wir in ihm und er in uns ruft, denkt und will, ist ja, da das ἅγιον πνεῦμα der pneumatischen Welt angehört, die Thüre, durch die wir wieder Zugang zu dieser Welt finden. Und da dies ἅγιον π. der Geist Gottes ist, ist die Gemeinschaft mit dem Geiste der Zugang zu Gott Eph. 2, 18: δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. Diese neue, durch das ἅγιον π. wieder hergestellte innige Gemeinschaft mit Gott wird mit den engen Beziehungen zwischen Vater und Kind verglichen. Röm. 8, 14: ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ v. 15: ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας.

Neben dieser Art des Verkehrs mit der höheren Welt, bei der das innere Wesen des Menschen, obgleich nicht mehr dem Fleisch geknechtet, doch immer noch mit dem Fleischesleben verknüpft bleibt, kennt Paulus aus eigener Erfahrung auch einen Zustand der Freiheit vom Fleische, bei dem die Verbindung mit dem Fleischesleibe gänzlich abgerissen erscheint, eine Freiheit, die wie wir einst sagten, der Freiheit des Eremiten gleicht, der allen Verkehr mit der menschlichen Gesellschaft abgebrochen hat. Die Stelle, die sich mit einiger Deutlichkeit über diesen ungewöhnlichen Zustand ausspricht, ist 2 Cor. 12, 1—4. Dort erzählt Paulus, wie er einmal zum dritten Himmel, bis in das Paradies entrückt worden sei. Zwar sagt er v. 2: *εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς σώματος οὐκ οἶδα* und v. 3: *εἴτε ἐν σώματι, εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος ὁ θεὸς οἶδεν.* Aber sichtlich ist der Apostel, wenn er auch mit einem bestimmten Urteil zurückhält, mehr zu der Ansicht geneigt, er sei *ἐκτὸς τοῦ σώματος* gewesen. Er nimmt ein Hinweggerücktwerden von dem Orte an, an dem er sich vorher befand (*ἁρπαγέντα, ἡρπάγη*), hin zu den himmlischen Orten, nicht etwa eine Art Traumzustand, während dessen er nach Leib und Geist doch an derselben Stelle geblieben wäre. Fleisch und Blut sind nun nach der Ansicht des Apostels unfähig des Reiches Gottes, und dort, wo eine leibliche Entrückung in die himmlischen Sphären gelehrt und gleichfalls das Wort *ἁρπάζεσθαι* gebraucht wird, 1 Thess. 4, 17, ist es nicht mehr die fleischliche, sondern die *δόξα*-Leiblichkeit, die den Menschen umkleidet. Wenn wir nicht hier dem Apostel die Ansicht der Rabbinen unterschieben wollen, daß derjenige Mensch, welcher schon während seines Erdenlebens auf kurze Zeit ins Paradies entrückt werde, für diese Zeit mit einem ätherischen Leib (unserer *δόξα*) umkleidet werde (Schöttgen Hor. S. 697), so müssen wir dabei verbleiben, daß hier ein Zustand des inneren Wesens des Menschen gemeint ist, wo es ganz von aller Leiblichkeit frei in die himmlischen Sphären eindringt. Auf alle Fälle bleibt das *σῶμα τῆς σαρκός* zurück und die vollständige Loslösung von jeder *σάρξ*-Gebundenheit ist damit eingetreten. Trotzdem in solchem Zustand alle fleischlichen Sinnesorgane abgethan sind, sah der Apostel doch in seiner Entzückung (v. 1: *ὀπτασίας*) und hörte (v. 4: *ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα*).

Paulus leitet diese Stelle ein mit den Worten: *ἐλεύσομαι δὲ*

εἰς τὰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. Es könnte demnach vielleicht so scheinen, als ob bei einer jeden ἀποκάλυψις ein solcher Zustand völliger Freiheit vom Fleischesleibe vorausgesetzt würde. Doch dem widerspricht, daß Paulus das Ereignis, von dem er spricht, als ein einzigartiges, nur einmal erlebtes (πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων) hervorhebt, während er ἀποκαλύψεις vielfältig empfangen hat. Ephes. 3, 3: κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον (daß Juden und Heiden gemeinsam zum Heil berufen sind). 1 Thess. 4, 15: τοῦτο γὰρ λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, d. h. auf Grund eines vom Herrn durch Offenbarung empfangenen Wortes. Ja sein ganzes Evangelium hat er durch Offenbarung empfangen Gal. 1, 12: οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό (τὸ εὐαγγ. nach v. 11) οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Auch Einzelereignisse in seinem Leben stellt er hin als auf besondre ἀποκάλυψις geschehen Gal. 2, 2: ἀνέβην (εἰς Ἱεροσόλυμα) κατὰ ἀποκάλυψιν. Offenbar haben die ἀποκαλύψεις den Apostel durch sein ganzes Leben hindurch begleitet, und diejenige in 2 Cor. 12, in der allein eine völlige Losbindung vom Fleischesleibe zu vermuten ist, hebt er nur hervor als den Höhepunkt, der nur einmal erreicht worden ist.

Über das Wesen dieser ἀποκαλύψεις weitere Vermutungen anzustellen und über das hinauszugehen, was sich ganz direkt aus den Worten des Apostels schließen läßt, ist mißlich. Entweder führt es zu Phantasien, die überhaupt keinen Anhalt mehr finden. Oder, wenn wir, wie es hier nahe liegt, nach analogen Zuständen im somnambulen Leben der menschlichen Seele suchen, setzen wir uns dem Vorwurf aus, unsichere Vermutungen auf ein unsicheres, wissenschaftlich noch lange nicht genug geprüftes Fundament zu bauen. Und selbst wenn es uns gelänge, unbezweifelte Fakta heranzuziehen, so sind die Vorgänge im Somnambulismus doch insofern stets andrer Art, als die ekstatischen Zustände bei Paulus immer auf den Verkehr mit Gott hinauslaufen und durch den heiligen Geist ermöglicht werden, im Somnambulismus nicht, so daß es immer fraglich bliebe, inwieweit wir überhaupt von einer Analogie zwischen beiden Arten ungewöhnlicher psychischer Zustände reden dürfen.

Dem Zustande, in dem das menschliche πνεῦμα aus dem Zusammenhange mit dem fleischlichen σῶμα gänzlich entrückt ist, steht am nächsten eine andre wunderbare psychische Erscheinung, in der

das Band zwischen innerem Wesen und sarkischem *σῶμα* zwar nicht gänzlich gelöst, aber doch gelockert, das menschliche *πνεῦμα* in ungewöhnlicher Weise über die irdische Sphäre hinausgehoben und in die himmlische eingetaucht erscheint. Dieser merkwürdige Zustand ist das Zungenreden (*γλώσσαις λαλεῖν*), von dem 1 Cor. 12, 10. 28 und cap. 14 die Rede ist. Wollen wir uns wenigstens annähernd eine Vorstellung von dieser Erscheinung machen, denn zu einem wirklichen Verständnis werden wir schwerlich vordringen, so müssen wir uns zuerst darüber klar werden, daß die wunderbare Sprachengabe, die den Aposteln am Pfingstfest zu Teil wurde, und von der die Apostelgeschichte im 2. Kapitel berichtet (v. 4: *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν*) mit dem zu Korinth hervorgetretenen und dem Paulus als eigene Gabe bekannten Zungenreden nicht identisch ist. Die Forscher, die dieser Annahme huldigten (u. A. Wieseler Studien und Kritiken 1838 u. 1860; Bleek ibid. 1829) haben sich unserer Meinung nach den Weg selbst versperrt. Wir nehmen das Pfingstereignis so, wie es nach dem Bericht des Lukas geschehen ist, ohne zu der beliebten Annahme von Interpolationen an jener Stelle der Apostelgeschichte unsre Zuflucht zu nehmen, und wir finden den einen Hauptunterschied, daß hier die Rede der Apostel verstanden wird, ja daß ihre Worte den Hörern als in der vertrauten Muttersprache geredet klingen (v. 6. 8), und daß sie diesen Eindruck haben, trotzdem sie soeben erst herbeigekommen sind (v. 6), während 1 Cor. 14 die Wirkung des Zungenredens auf die Hörer durchaus die umgekehrte ist. Hier wird das Zungenreden als unverständlich und undeutlich für die Hörer hingestellt, nicht einmal die anwesenden Gemeindeglieder verstehen die Rede ohne Dolmetschung. Es bleibt ihnen alles unklar, ja sie wissen überhaupt nicht, was der Glossolalet redet, so daß sie nicht einmal zu dem Geredeten Amen sagen können (v. 16). Wenn auch die Befürchtung des Apostels, daß der Neuhinzukommende die Zungenredner für rasend halten werde (1 Cor. 14, 23) mit den Spottworten Ap.-Gesch. 2, 13: „Sie sind voll süßen Weins“ wohl zusammenstimmt, so bleibt doch der eben genannte Unterschied voll und ganz bestehen. Die übrigen Gelegenheiten dagegen, bei denen ein Zungenreden in der Apostelgeschichte hervortritt (10, 46; 19, 6), sind vielleicht dem Zungenreden des 1. Corintherbriefes ähnlicher gewesen, als die Sprachengabe am Pfingstfest. Auf die verschiedenen Hypothesen, die erklären sollen,

warum die Hörer am Pfingstfest die Apostel in ihrer Muttersprache zu hören glaubten, ob die Jünger wirklich die fremden Sprachen, oder die eine Ursprache des Menschengeschlechts gesprochen haben, die sich den Hörern durch ein neues Wunder in ihre Dialekte zerlegte, ob ein Sprach- oder ein Hörwunder, oder beides zugleich berichtet wird, auf dies Alles können wir hier nicht eingehen, und brauchen wir nicht mehr einzugehen, nachdem wir gerade in diesem Punkte einen ausschlaggebenden Unterschied zwischen der Erscheinung am Pfingstfest und der in Korinth konstatirt haben.

Wir werden versuchen den 1 Cor. 14 vorliegenden Vorgang von innen nach außen zu verfolgen und so das Erklärbare nach Möglichkeit klar zu legen. 1 Cor. 14, 14 stellt uns sofort in den Schwerpunkt und zugleich auf den schwierigsten Punkt unserer Erörterung: *ἐὰν προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν.* Der Wiedergeborene ist im göttlichen *πνεῦμα* und das göttliche *πνεῦμα* in ihm. Er hat auf diese Weise schon Anteil an der höheren pneumatischen Welt und, was insbesondere hier wichtig ist, an ihrer Wahrheit. Aber im gewöhnlichen psychischen Zustande des Menschen ergießt sich die höhere Wahrheit in die Gefäße seiner natürlichen Erkenntnisgabe. Der *νοῦς*, dessen eine Seite das Erkennen ist, ist die Fähigkeit des *πνεῦμα*, das psychische Material nach seinem in ihm liegenden Gesetz zu lenken und zu formen. Der *νοῦς* als Erkenntnisthätigkeit sammelt also die sinnlichen Anschauungen, gruppirt sie zu Vorstellungen, Begriffen, Ideen, baut aus ihnen Urteile und Schlüsse. Aber auch die höchsten Gebilde, die der *νοῦς* zu Stande bringt, sind dem Stoff nach entstanden aus dem durch die Sinne dargebotenen Material und tragen immer noch die Form des durch die irdischen Sinne gebotenen Materials an sich. Wenn wir von einem Gedankengebäude sprechen, schwebt doch immer die abgeblaßte Gestalt eines sinnlich wahrnehmbaren Bauwerks, etwa einer oben zugespitzten Pyramide vor uns. Reden wir von einem Begriff, das Wort „begreifen" bezeichnet ursprünglich eine sinnlich wahrnehmbare Thätigkeit, das Betasten oder Zusammenfassen eines greifbaren Gegenstands, und der „Begriff" trägt, wenn auch in noch so abgeblaßter Weise die Formen seiner ursprünglichen Herkunft. Den Ober- und Unterbegriff, den Ober- und Untersatz eines Schlusses können wir nicht umhin, in einen blaß vorgestellten Raum, den einen über den

anderen zu setzen, selbst wenn wir uns ausdrücklich bewußt sind, daß oben und unten für geistige Verhältnisse nur Bilder sind. So trägt alles was im *νοῦς* ist, sinnliche Form an sich, die Erinnerung an die Herkunft dieses Inhalts aus der Sinnenwelt. Es muß denn auch die höhere Wahrheit, die eigentlich aus einer ganz anderen, aus der pneumatischen Welt stammt, soll sie anders für unseren *νοῦς* sein, und in der vom *νοῦς* beherrschten Gedankenwelt als Ferment wirken, in die aus der sinnlichen Welt stammenden Formen eingehen. Und insbesondre wenn die himmlische Wahrheit soll durch die Sprache*) verkündigt werden, so muß sie sich in die Formen ergießen, die das Denken sich in der Sprache gegeben hat, und die alle die Spur ihrer Herkunft aus der Sinnenwelt an sich tragen. So wird Gott ein Vater genannt, oder ein Licht, die Thätigkeiten, die die Gnade an uns übt, werden als ein Er- oder Loslösen, als ein Reinigen bezeichnet, die subjektive Aneignung des Heils als ein Sehen, Gehen ꝛc.

Das Alles, was wir so von der höheren Welt fassen, ist Wahrheit, aber noch nicht die volle und ganze Wahrheit. Gott ist Vater, ist Licht, ist aber noch unendlich mehr, als diese Vorstellungen besagen. Es ist Wahrheit, soweit menschliche Vorstellung und Denkkraft etwas von göttlicher Wahrheit fassen kann. So würde der von seiner Geburt an in einem dunklen Kerker Gefangene den Lichtstrahl sehen, der durch einen Mauerspalt sich in sein Verließ schleicht. Er würde sich des Lichtes freuen, er würde vom Lichte reden, und wenn er richtig beobachtet hätte, würde auch alles Geredete Wahrheit sein, aber doch nur die Wahrheit, soweit sie ihn in seinem Gefängnis erreichen kann.

Das *προφητεύειν* ist ein Reden von der himmlischen Wahrheit in den Formen des *νοῦς*, daher auch anderen Menschen verständlich und nützlich 14, 3: *ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.* In dem Zustand, welcher Bedingung des Zungenredens ist, taucht aber das *πνεῦμα* des Glossolaleten tiefer hinein in die pneumatische Welt und sieht

*) Vgl. Meister Eckhart in der Ausgabe von Fr. Pfeiffer Lpz. 1857. S. 469: Was man wortiget, das begreifen die niedersten Sinne oder Kräfte der Seele; damit genüget aber den obersten Kräften nicht, sie dringen immer fürbaß, bis sie kommen in den Ursprung, da die Seele ausgeflossen ist.

Dinge, hört Klänge, für die das aus den Sinnen stammende psychische Material keine Formen, das Denken keine Begriffe, die Sprache keine Worte hat. Sie überragen also die Fähigkeit des *νοῦς*, der deshalb in solchem Zustande auch seine Thätigkeit aussetzt, er bleibt *ἄκαρπος*, bringt keine Frucht.

Der Zustand des Glossolaleten ist insofern dem des Paulus 2 Cor. 12 ähnlich, als auch dieser Dinge hörte, die nicht aussprechbar waren (v. 4: *ἄρρητα ῥήματα*). Insofern aber ist er von dem des Paulus verschieden, als der Glossolalet noch entschieden *ἐν σώματι* ist. An die Vorgänge des inneren Lebens knüpfen sich hier noch Vorgänge in der Leiblichkeit, insbesondere in den Sprachorganen. Die Sprache sucht dem Geschauten Ausdruck zu geben, das Gehörte nachzubilden oder im lobpreisenden Gebet mit in den Lobpreis der ganzen pneumatischen Welt einzustimmen (14, 14: *τὸ πνεῦμα προσεύχεται*). In der Vortragsweise scheinen immerhin noch wahrnehmbare Unterschiede hervorgetreten zu sein. Darauf weist der Ausdruck *γένη γλωσσῶν* 1 Cor. 12, 10. 28 und die verschiedenen Bezeichnungen für das, was *ἐν γλώσσῃ* geredet wird: *προσεύχεσθαι*, *ψάλλειν πνεύματι* (1 Cor. 14, 15), v. 16: *εὐλογεῖν τῷ πνεύματι*, v. 16. 17: *εὐχαριστεῖν*. Aber für den, der zuhört, bleibt die Rede Geheimnis; denn die Sprache des gewöhnlichen Lebens, die die Brücke zwischen dem inneren Leben der verschiedenen Menschen unter einander bildet, ist nur zum Ausdruck dessen ausgebildet, was im *νοῦς* vor sich geht, was über den *νοῦς* geht, ist auch nicht in die Form der Sprache zu fassen. Daher 14, 2: *ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια.*

Darum ist das Zungenreden an sich ohne Nutzen für die Gemeinde, und die Gabe des *προφητεύειν*, d. h. die höheren Wahrheiten in die Formen des *νοῦς* und der verständigen Sprache zu fassen, wird deshalb, obgleich sie weniger glänzend scheint, von Paulus doch viel höher geschätzt. v. 4. 18. 19. Die Glossolalie kann nur dann einen Wert für die allgemeine Erbauung gewinnen, wenn auch ein Ausleger zugegen ist (v. 26—28). Solche mögen wohl selbst Glossolaleten sein, und es wird in ihnen durch die Rede des jetzt in Ekstase Befindlichen die Erinnerung an das geweckt, was sie einst schauten. Dies drücken sie dann *νοΐ*, in gewöhnlicher Sprache aus, soweit dies möglich ist. Sie gleichen also in dieser Thätigkeit

den Propheten. Durch Gebet kann der Glossolalet die Fähigkeit erlangen, selbst seine eigene Zungenrede nachträglich verständlich auszulegen. v. 13: *ὁ λαλῶν γλώσσῃ προσευχέσθω, ἵνα διερμηνεύῃ.*

Es zwingt uns nichts, den Glossolaleten in einem Zustand der Bewußtlosigkeit zu denken. Heißt es doch, daß er sich in seinem Zustande erbaut 14, 4: *ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ*, was sicher ein Selbstbewußtsein voraussetzt. Wenn er auch *πνεύματι* und nicht *νοΐ* redet, so wissen wir doch, daß das *πνεῦμα* der Träger des Selbstbewußtseins ist. Sogar in dem völligen Entrücktsein 2 Cor. 12 hat Paulus Selbstbewußtsein und sieht und hört, so auch sicher der Glossolalet. Nur ist der Schwerpunkt des Bewußtseins aus der Umgebung dieser irdischen Welt in die pneumatische verlegt.

Obgleich die Glossolaleten, sobald ihre Ekstase erst über sie gekommen war, der umgebenden Welt entrückt erscheinen, so scheinen sie es doch in der Hand gehabt zu haben, die erst noch kommende Ekstase im Keim zu unterdrücken, oder mit Willen sich ihr hinzugeben. Der Apostel gebietet, es solle nur eine beschränkte Anzahl, zwei oder höchstens drei Glossolaleten in jeder Versammlung auftreten, und einer nach dem anderen (v. 27). Wenn kein Dolmetscher vorhanden sei, solle der Zungenredner in der Versammlung schweigen, und, wahrscheinlich abseits derselben, daheim, *ἑαυτῷ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ* (v. 28). Der Prophet hingegen kann mitten in seiner schon begonnenen Rede mit Willkür abbrechen v. 30: *ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω.* Daher sagt Paulus von den Propheten, offenbar im Gegensatz zu den Zungenrednern 32: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται.*

Was zuletzt die Ableitung des eigentümlichen Ausdrucks *γλώσσῃ* oder *γλώσσαις λαλεῖν* betrifft, so vermuten wir Folgendes: Für gewöhnlich ist, da die Sprache ja nur lautes Denken ist, die Zunge des Menschen vom *νοῦς* regiert. In dem genannten ekstatischen Zustande aber intermittirt die gewohnte Thätigkeit des *νοῦς*. Die Zunge redet Dinge und Laute, die nicht vernünftig-natürlichem Denken entstammen, die nicht aus dem *νοῦς* geflossen sein können. Der *νοῦς* kann es nicht sein, der sie in Bewegung setzt, und sie redet doch. Nach dem äußeren Augenschein ist also die Zunge

selbstlebendig geworden und die Rede wird scheinbar von ihr allein hervorgebracht. So wurde einst die σάρξ wie ein selbstlebendiges, selbstthätiges Wesen betrachtet, obgleich dem Paulus wohl bewußt war, daß das Fleisch an sich ohne eigene Thätigkeit, daß die dämonische ἁμαρτία es ist, die dem Fleische diesen Schein der Selbstlebendigkeit gibt. Und auch hier ist, wie Paulus wohl weiß und ausspricht, der eigentliche Sachverhalt der, daß die Zunge von einem außer ihr liegenden Prinzip beherrscht und bewegt wird, vom πνεῦμα, nur daß das πνεῦμα diesmal nicht vermittelst der gewohnten Thätigkeitsweise des νοῦς, sondern auf eine ungewöhnliche, wunderbare Art die Zunge regiert.

Wir verhehlen uns nicht, daß dieser Auffassung, die auch Weiß bibl. Theol. d. N. T. S. 378 teilt, sich Schwierigkeiten bieten, insbesondre die, daß 1 Cor. 14, 5 auch die Zungenrede eines einzelnen Menschen mit γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet wird, wo nach unsrer Auffassung eigentlich γλώσσῃ (sing.) stehen müßte. Vielleicht können wir das γλώσσαις hier als einen Nachklang zu dem γλώσσαις aus der ersten Hälfte dieses Verses betrachten, wo vom Zungenreden Mehrerer die Rede war. Das eben gebrauchte γλώσσαις lag dem Apostel noch seinem Klang nach im Sinn, und er brauchte es in der wiederholten Zusammenstellung mit λαλεῖν noch einmal, wo er streng genommen hätte den Singular γλώσσῃ anwenden müssen. Von den anderen maßgebenden Auffassungen, nach denen γλώσσα mit „Sprache“ (Olshausen) oder mit „altertümlicher, poetischer oder provinzieller Ausdruck“ (Bleek a. a. O.), zu übersetzen sei, scheint mir die Letztere die am wenigsten angängige zu sein.

Außer diesen ekstatischen Zuständen gibt es noch andre geistige Gnadengaben (πνευματικά 1 Cor. 12, 1; 14, 1. χαρίσματα 1 Cor. 7, 7; Röm. 12, 6), die nicht so schroff aus dem gewöhnlichen Rahmen natürlicher Fähigkeiten des Menschen heraustreten, sondern mehr als eine Erhöhung natürlicher Befähigung durch die Mitteilung der höheren Geisteskraft erscheinen. Es besteht aber ein deutlicher Unterschied zwischen den Charismen und der allgemeinen Geistesmitteilung, die alle Christen durch die Taufe und Gemeinschaft mit Christo empfangen, und die ja auch schon eine Neubelebung und Erhöhung der natürlichen Erkenntnis- und Willenskräfte zur Folge hatte. Die Charismen empfängt nicht jeder Christ und sie sind individuell verschieden 1 Cor. 12, 4: διαιρέ-

σεις χαρισμάτων εἰσίν. Wie die Glieder eines Leibes verschiedene Geschäfte haben, so sind die Gaben individuell verteilt v. 12ff., wenngleich, wie wir am Beispiel des Paulus sehen, nicht ausgeschlossen war, daß auch ein Mensch mehrere Charismen in sich vereinigen konnte. Und jene allgemeine Geistesbegabung soll zunächst nur das einzelne christliche Subjekt fördern, die *χαρίσματα* aber haben zum Ziel die Erbauung der Gemeinde, und werden danach gewertet, inwieweit sie diesen Zweck erfüllen 14, 26: *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γενέσθω* vgl. v. 19: *ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοΐ μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ.*

Wir können zwei Hauptklassen dieser zum Nutzen der Gemeinde erteilten, als Steigerung natürlicher Fähigkeiten erscheinenden Charismen unterscheiden: 1) solche, die auf Mitteilung religiöser Wahrheiten gerichtet sind 2) solche, welche zu besonderer praktischer Thätigkeit innerhalb der Gemeinde befähigen.

Unter denen der ersten Klasse bildet die Prophetie den Übergang von den ekstatischen Zuständen zu der von uns jetzt zu betrachtenden ruhigeren, naturgemäßeren Art der Geistesgaben. Es findet noch eine theopneustische Exaltation statt, aber der Prophet redet doch schon in verständiger und allgemein verständlicher Sprache und dient vorzüglich der Erbauung der Hörer. 14, 3: *ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν* vgl. v. 31: wo als Erfolg des *προφητεύειν* genannt wird: *ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.*

Die Gabe der *ἑρμηνεία*, der Zungenauslegung 14, 5. 13. 27. 28 steht gleichfalls insofern auf dieser Brücke, als sie die Ergänzung zur ekstatischen Glossolalie bildet.

Frei von aller Exaltation und Ekstase ist die Lehrgabe (*διδαχή* 14, 26; *διδασκαλία* Röm. 12, 7). Als eine besondre Art der Lehrgabe wird 1 Cor. 14, 6 das *λαλεῖν ἐν γνώσει* genannt. Die *διδαχή* scheint eine Mitteilung von Wahrheiten elementarerer Art zu sein, während die *γνῶσις* nach 1 Cor. 13, 2: *ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν* eine glänzendere Gabe, der *λόγος γνώσεως* 1 Cor. 12, 8 also eine Mitteilung höherer Wahrheiten sein muß. Neben dem *λόγος γνώσεως* wird in dem letztgenannten Vers ein *λόγος σοφίας* erwähnt. Die erstere Art der höheren Lehrmitteilung (*λόγος*

γνώσεως) wird die Wahrheiten mehr theoretisch ermittelt haben, während der λόγος σοφίας sich vorzüglich auf die praktischen Konsequenzen der höheren Wahrheitserkenntnis bezog. Denn die σοφία ist nie lediglich Wahrheitserkenntnis, sie interessirt sich nur für die Wahrheit, insofern sie zugleich Leben ist und in Leben umgesetzt werden kann. Das aber muß dem λόγος γνώσεως und σοφίας gemein gewesen sein, daß sie tiefer schöpften als die einfache διδαχή.

Die 1 Cor. 12, 10 genannte διάκρισις πνευμάτων liegt gleichfalls auf intellektueller Seite und ist die Gabe, sofort, wenn ein Prophet auftritt, ohne weitere Überlegung, sondern gleichsam divinatorisch die Qualität der geistigen Macht zu erkennen, die den Propheten inspirirt, da es ja auch Irrgeister gibt 12, 3 u. A.

Unter den praktischen Gaben steht die πίστις 1 Cor. 12, 9 voran, die eine wunderwirkende Macht hat 1 Cor. 13, 2: κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι. Diese πίστις als Charisma ist wohl zu unterscheiden von der πίστις, die der allgemeine Grund des christlichen Lebens ist (Olshausen Komm. zu d. Cor.-Briefen S. 643). Vgl. Bengel zu 1 Cor. 12, 9: fides hic non dicitur ea, quae omnibus sanctis est communis, sed charisma singulare. Aber wir dürfen doch vermuten, daß das gleiche Wort, wennschon es verschiedene psychische Zustände bezeichnet, auf etwas trotz dieser Verschiedenheit Gemeinsames hinweist (was bei der Olshausenschen Auffassung der πίστις als Erhöhung der Willensenergie nicht der Fall wäre). Dies Gemeinsame zwischen dem Glauben als Empfänglichkeit für das Heil auf der einen Seite, und als Fähigkeit wunderwirkender Gebetskraft auf der anderen Seite, ist das Vertrauen auf Gott: dort öffnete es der göttlichen Wunderwirkung meine innere Welt, hier die äußere, mich umgebende Welt. Die πίστις in letzterem Sinne, als Charisma, äußert sich nun je nach Gelegenheit und Bedürfnis in verschiedener Weise, im χάρισμα ἰαμάτων (1 Cor. 12, 9), d. i. in wunderbarer Krankenheilung, im ἐνέργημα δυνάμεων (v. 10), wobei wahrscheinlich an Dämonenaustreibung zu denken ist (Weiß a. a. O. 379; Pfleiderer Paulinismus S. 230).

Als Gaben, die der äußeren Gemeindeorganisation zu gute kommen, lernen wir die Fähigkeit zum Gemeindedienst, die διακονία Röm. 12, 7, kennen, deren Bethätigung die Hülfs-

leistungen *ἀντιλήψεις* 1 Cor. 12, 28 sind, besonders das *μεταδιδόναι* (Wohlthätigkeit) und das *ἐλεεῖν* (Almosenpflege) Röm. 12, 8. Sodann endlich noch die *κυβέρνησις* 1 Cor. 12, 28, die Gabe der Gemeindeleitung*). Unter diesen letzten Charismen müssen wir eine durch göttliche Kraft besonders erhöhte Begabung verstehen, die Bedürfnisse der Gemeinde zu durchschauen und danach, sei es dienend, sei es leitend, zu verfahren. Die Erzählung der Apostelgeschichte von Ananias und Sapphira (c. 5, 1 ff.), wo Petrus auf wunderbare Weise die auf das Gemeindewohl bezüglichen Dinge durchschaut, bringt uns ein Beispiel dieser Art der Charismen, hier speziell der *κυβέρνησις*.

Trotzdem Gott den heiligen Geist reichlich über die Seinen ausgießt (Tit. 3, 6), wird in Keinem das Ziel der völligen Heiligung und Heilung von dem Sündenschaden hier auf Erden erreicht. Hienieden bleibt alles nur Entwicklung, so daß selbst Paulus klagen muß Phil. 3, 12: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω.* Und die Entwicklung geht stets durch Kampf. Der Kampf zwischen dem Prinzip der Vorwärts- und Rückwärtsbewegung in der Entwicklung des Menschen (Gal. 5, 17: *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός*) kommt im Erdenleben nicht zur Ruhe. Ungestörten Fortgang und stete Bewahrung in der Entwicklung nach der guten Seite hin wünscht der Apostel seinen Lesern: 1 Thess. 5, 23: *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη.*

Ist die Vollendung erst eingetreten, dann hat der Kampf der beiden entgegengesetzten Prinzipien aufgehört. Das Wesen des Menschen folgt jetzt ganz und gar dem pneumatischen Gesetz, und insofern des Menschen ursprüngliches Wesen *πνεῦμα* ist, folgt es daher jetzt seinem eigenen Gesetz. Was aber dem Gesetz seines eigenen Wesens folgt ist frei; insofern befindet sich der Mensch dann im Zustande der höchsten Freiheit, der *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* (Röm. 8, 21). Sind die Schranken auf Seiten des Willens dann vollständig gefallen, so auch die Schranken der Erkenntnis. Hienieden konnten wir selbst das Göttliche nur

*) Weiß bibl. Theol. N. T. S. 379.

in sinnlichen Bildern vorstellen und denken, von der Sinnlichkeit nimmt ja der *νοῦς* sogar seine abstraktesten Formen. In diese beschränkten Formen geht nicht die ganze Fülle der himmlischen Wahrheit ein, insofern ist unser irdisches Erkennen nur ein *γινώσκειν ἐκ μέρους* 1 Cor. 13, 9. 12. Weil wir die himmlische Wahrheit nur im sinnlichen Bild fassen können, sehen wir ihre Strahlen nur indirekt und durch das Medium verdunkelt, wie im Spiegel (*δι᾽ ἐσόπτρου* v. 12), und da wir nicht in ihre Tiefen hineinschauen können, so erkennen wir nicht die gar wohl vorhandenen Zusammenhänge der einzelnen göttlichen Wahrheiten, sie bleiben uns rätselhaft (*ἐν αἰνίγματι* ibid.). All diese Schranken der Erkenntnis werden fallen, die Erkenntnis wird nicht mehr an die Formen der Sinnlichkeit gebunden, nicht mehr vermittelt sein, sondern direkt wird die Wahrheit mir gegenüberstehen (*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* ibid.), und weil ich nicht mehr an diese engen Formen gebunden bin, werde ich nicht mehr stückweis erkennen, sondern die ganze Wahrheit wird mir offen stehen, ich werde das Sein mit meinem Erkennen so durchdringen, wie Gott mich von jeher mit seinem Erkennen durchdrang, Gott, der meinem Sein nicht äußerlich gegenübersteht, sondern ihm immanent ist: *τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* (v. 12). Das Erkennen wird nicht mehr reflektirend, sondern intuitiv sein.

So hat Paulus das Seelenleben bis zu seinen tiefsten Tiefen und höchsten Höhen verfolgt, und mit einer Leuchte, deren Licht von oben stammte, hat er tiefer in die Geheimnisse des menschlichen Wesens hineingeleuchtet, als dies einer noch so scharfsichtigen und noch so sorgfältigen aber blos menschlichen Wissenschaft möglich ist. Das in seinen Schriften zerstreut vorliegende und nicht mit der Absicht wissenschaftlicher Systematik vorgetragene psychologische Material suchten wir in einer Einheit zu erfassen, und es ist unsre Hoffnung, daß wir die Möglichkeit einer solchen einheitlichen Auffassung nachgewiesen haben. Manches eigentümliche Licht fällt auch von der Betrachtung der Psychologie auf die Heilslehre des Apostels. Durch die hie und da eingestreuten Seitenblicke auf allerlei Philosopheme, die die Geisteswissenschaft unsrer und vergangener Zeiten hervorgebracht hat, hofften wir die Ahnung zu erwecken, welche Weiten sich auch dem aufthun, der sich gläubig auf den Standpunkt der psychologia sacra des Apostels stellt. Und sollte uns auch

der Nachweis, daß die psychologischen Begriffe dieses heiligen Schriftstellers nicht der wissenschaftlich zu fordernden Schärfe entbehren, wenigstens im Allgemeinen gelungen sein, so würden wir die Aufgabe, die wir uns gestellt hatten, als erfüllt betrachten.

Verzeichnis einschlägiger Literatur.

Valladier, A. La sainte philosophie de l'âme. Paris 1613 (Predigten).
Menart. La doctrine de l'écriture sainte sur la nature de l'âme. London 1703.
Bartholinus, C. Manuductio ad veram psychologiam ex sacris scripturis 1705.
Schmidts, J. Jac. Biblischer Medicus. S. 38 ff. 383 ff. von der Seele. Züllichau 1743.
Schultes, Jo. (Praeside Carpzov). Primae lineae psychologiae spiritualis seu theol. Helmstedt 1760.
Roos, M. Fr. Fundamenta Psychologiae ex sacr. script. Tübing. 1769. Dies ins Deutsche übersetzt:
Roos, M. Fr. Grundzüge der Seelenlehre aus heil. Schrift. Stuttgart 1857.
Wagner, Jo. Franc. Psychol. biblicae specimen. Osnabrück 1775.
Coners, Gerh. Jul. Versuch e. christl. Anthropologie. Berlin 1781.
Seiler, G. Fr. Animadversiones ad psychol. sacr. Erlangen 1778–87.
Holmes, Edw. Attempt to prove the materiality of the soul by reason and scriptures. London 1789.
Borsdorff, J. Theoriae mentis hum. revelatione excultae 1793.
Mauchart, J. D. Ideen zu einer Psychol. der Bibel, im Repertorium der empir. Psychol. Bd. 6 1801.
Münch, Joh. Gottl. Psychol. des N. T. Regensburg 1802.
Carus, Fr. Aug. Psychol. der Hebräer. Leipzig 1809.
Olshausen. De naturae hum. trichotomia N. T. scriptoribus recepta 1825 (opusc. theol. 1834 p. 143 ff.).
Zeller, Chr. H. Kurze Seelenlehre gegründet auf Schrift und Erfahrung, Calw. 1850.
Delitzsch, Fr. System der bibl. Psychologie. Leipzig 1855. 2. Aufl. 1861.
Göschel. Der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits. 1856.
Rudloff, v. Lehre v. Menschen nach Geist, Seele u. Leib, begr. auf göttl. Offb. 1858.
Noack. Die bibl. theol. Psychol., in „Psyche" Zschr. für Kenntnis des menschl. Seelen- und Geisteslebens. Bd. 3. 1860. S. 325–357.
Beck, J. T. Umriß der bibl. Seelenlehre. 3. Aufl. Stuttgart 1871.

Meyer, Gottl. Wilh. Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs. Altona 1801. S. 193 ff.: Anthropologie.
Usteri, Leonh. Entwickl. des paulin. Lehrbegriffs. Zürich 1824. 1829. 1832. 1834.
Dähne, Aug. Ferd. Entw. des paul. Lehrbegriffs. Halle 1835.
Krumm. De notionibus psychol. Paulinis. 1858.
Lüdemann, H. Anthropologie des Ap. Paulus. Kiel 1872.
Hatch. Essays in biblical greek. Oxford 1889.

Fleisch:
Flacius. Clavis script. sacrae. Artikel caro.
Neubauer praes. Schaar resp.: de phrasi N. T. Caro et Sanguis ad Matth. 16, 17. Hal. Magd. 1729.
Hezel, Wilh. Fr. Entw d. schweren bibl. Begriffe Geist u. Fleisch. Gießen 1792.
Stirm. Anthropol.-exeg. Untersuchungen. Tübinger Zschr. f. Theol. 1834. H. 3.
Griethuysen, Th. Jo. van. Disp. exeg.-theol. de notionibus vocabulorum σῶμα et σάρξ. Lugduni Batav. 1846.

Tholuck. Erneute Untersuchungen über σάρξ als Quelle der Sünde. Stud. u. Krit. 1855. H. 3.
Holsten. Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegr. des Paulus. Rostock 1855. Dass. abgedruckt in
Holsten. Zum Ev. des Paulus u. Petrus. Rostock 1868.
Langbein, Gust. Kurze Entwickl. d. neuest. Begriffs σάρξ. Neu-Brandenbg. 1858.
Ernesti. Vom Ursprung der Sünde nach Paulin. Lehrgehalt I. Gött. 1862.
Eklund, P. σάρξ vocabulum, quod apud Paul. Ap. significat. Lund 1871. 72.
Wendt. Die Begriffe Fleisch u. Geist im bibl. Sprachgebrauch. Gotha 1878.
Dickson, Will. P. St. Paul's use of the terms flesh and spirit (The Baird Lecture for 1883). Glasgow 1883.
Gloël. Der Stand im Fleisch nach paulin. Zeugnis. Theol. Dissert. Halle-Wittbg. 1886 (Cöthen).
Harleß. Comm. z. Br. an die Epheser. S. 162 f.
Neander. Gesch. der Pflanzung u. Leitung der Kirche durch die App. 5. Aufl. S. 508—10.
Schmid. Bibl. Theol. II, 264.
Hahn. Theol. d. N. T. I. § 155.
Meßner. Lehre der Apostel. S. 207 ff.
Baur. Vorlesungen über neutest. Theol. S. 142 ff.
Baur. Zweck u. Gedankengang des Röm.-Br. Theol. Jahrb. 1857. S. 60 ff.
Lechler. Das apostol. u. nachapostol. Zeitalter. 2. Aufl. S. 93 ff.
Weiß. Lehrb. d. bibl. Theol. N. T. 2. Aufl. S. 242 ff.
Pfleiderer, O. Der Paulinismus. S. 47 ff.
Schmidt, R. Die paulin. Christologie. S. 8 ff.
Wieseler. Comm. z. Gal.-Br. S. 443 ff.
Müller, Joh. Lehre von der Sünde. 3. Aufl. 1, 443 ff.
Hofmann, v. Schriftbeweis. I. 559.
Beck. Lehrwissenschaft. I. 276 ff.
Herzog u. Plitt. Realencycl. 2. Aufl. Art. Fleisch v. Cremer.
Cremer. Bibl. theol. Wörterb. der neutest. Gräcität. 8. Aufl. Gotha 1895. Art. σάρξ. S. 864 ff.

Geist:
Gierig, G. E. Entwicklung aller Bedeutungen des Wortes Geist in den Grundsprachen der Schriften des A. u. N. T. Dortmund 1792.
Reichlin-Meldegg, K. A. Freih. von. Bemerk. üb. die Urbedeutung der beiden Worte: Seele und Geist. Freiburg i. Br. 1821.
Ackermann. Beitr zur theol. Würdigung u. Abwägung der Begriffe πνεῦμα, νοῦς u. Geist. Stud. u. Krit. 1839. H. 4.
Solms-Lich, Fürst v. Die Bibl. Bedeutung des Wortes Geist. 1862.
Gloël. Der h. Geist in der Heilsverkündigung des Ap. Paulus. Halle 1888.
Meyer. Entwickl. des paulin. Lehrbegr. S. 150.
Beck. Lehrwissensch. nach d. bibl Urkunden. I. S. 201 ff.
Hofmann. Weissagung u. Erfüllung. I. S. 17 ff.
" Schriftbeweis. 2. Aufl. I. S. 292 ff.
Delitzsch. Bibl. prophet. Theol. S 187 ff.
Auberlen. Die göttl. Offenb. II. 1864. S. 25 ff.
Zöckler. Theolog. naturalis. I. 748 ff.
Zezschwitz, v. Gräcität u. bibl. Sprachgeist. S. 33 ff.
Holsten. Zum Ev. des Paulus u. Petrus. 1868. S. 365 ff.
Hahn. Theol. des N. T. I. S. 390 ff.
Weiß. Bibl. Theol. des N. T. 2. Aufl. 1873. S. 86 ff.
Usteri. Entwickl. des paul. Lehrbegr. S. 414 ff.

Harnack, Th. Jesus der Christ. S. 150ff.
Cremer. Bibl. theol. Wörterb. der neutest. Gräcität. 8. Aufl. Gotha 1895. Art. *πνεῦμα* S. 829ff. *νοῦς* S. 678ff.
Herzog, Real-Encyclop. Art. Geist (des Menschen). 1. Aufl. von Auberlen. 2. Aufl. von Cremer.
Siehe auch die Schriften über „Fleisch und Geist" unter dem Titel: Fleisch.

Geistesgaben:
Thomas Aqu. I. 2. qu. 68ff.
Voetius, G. De signis (select. disput. theol. II. p. 1086) Ultraj. 1655.
Pfanner, Tob. Diatribe de charismatibus. Francof. 1680.
Weynerus, G. praes. Heunerus Jo. Fred. resp.: Meletema historico-philologicum de linguis missi Spir. Sancti symbolis metadoticis.
Scherzerus praes. Adolphi resp.: *Σκιαγραφία* donorum spiritus sancti specialium ex I. Cor. XII, 4 seqq. Lipsiae 1691.
Nonnen praes. Zollicofer resp.: Disput. theol. de donis spir. sancti extraord. Bremae 1752.
Nonnen praes. Runge resp.: Disput. theol. de natura et affectionibus donorum Sp. Sancti extraord. Bremae 1753.
Knapp, Jo. Georg. Disp. theol. prima et secunda de dono prophetiae in ecclesia N. Testamenti. Halae Magd. 1755.
Ernesti. De doni linguarum natura ad illustr. 1 Cor. 14 (Progr.). Lipsiae 1765.
Walchius, Chr. Guil. Franc. De evitando doctrinae de donis mirac. abusu exegetico admonitio brevis (Progr.). Götting. 1766.
Less, Gfr. Disput. de illo Pauli 1 Cor. 14, 32: *πνεῦμα προφ. προφήταις ὑποτάσσεται* (Progr.). Goett. 1766.
Less, Gfr. De donis spir. s. miraculosis. Diss. Goett. 1766.
Less, Gfr. De doni linguarum indole disquisitio (Progr.). Goett. 1771.
Zachariae, Gh. De doni prophetici variis gradibus in eccles. Christ. (Progr.) Goett. 1767.
Reuß, Jer. Fr. Theol. Abh. v. d. Wundergaben des h. Geistes. Übersetzt durch M. Ernst Bengel. Tüb. 1779.
Bardili. Significatus vocis *προφήτης* cum novo tentamine interpretandi 1 Cor. 14. Götting. 1786.
Kurzmann, Jo. Phil. Narratio critica de interpretatione locorum N. T., in quibus donorum Sp. S., quae vulgo extraord. dicuntur, mentio injicitur. Goetting. 1793.
Weber. De donis ecclesiarum apostolicar. spiritualibus 1 Cor. 12—14 commemoratis. Wittbg. 1794.
Kleiner, Chr. Jac. Über die Gabe der Sprachen in d. ersten christl. Kirche. Tübingen 1798.
Klein. De loquendi formula *γλώσσαις λαλεῖν*. Jenae 1816.
Schulthess. De charismatibus Sp. Sancti. Lipsiae 1818.
Macleod, Alex. A view of inspiration comprehending the nature and distinction of spiritual gifts and offices of the apostolical age. Glasgow 1827.
Pym, Will. An Inquiry conc. Spiritual Gifts. London 1832.
Myers, Thom. The Prophecies delivered by Christ himself and the Miraculous Gifts exercised by his Apostels. 2 Dissert. London 1836.
Bleek. Über d. Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν*. Stud. u. Krit. 1829.
Schultz, Dav. Die Geistesgaben der ersten Christen, insbes. die sogenannte Gabe der Sprachen. Breslau 1836.
Bauer, Wilh. Über die Sprachengabe oder das *γλώσσαις λαλεῖν*. Denkschrift des Seminars zu Herborn. Herb. 1842.

Gundinger. Die 7 Gaben des h. Geistes. Wien 1845.
Koellner, Wilh. H. G. E. De formula γλώσσαις λαλεῖν in N. T. Goett. 1846.
Frohschammer. Von den Charismen im Allg. u. d. Sprachencharisma im Besondern.
Engelmann (kath.). Von den Charismen im Allg. u. v. d. Sprachencharismen im Bes. Regsbg. 1848.
Standenmaier (kath.). Pragmatismus der Geistesgaben. Tübingen 1835. Ders. Theol. Encycl. § 1146 f.
Wörter (kath.). Art. Geistesgaben in Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon.
Trautmann. Die apostol. Kirche. Leipzig 1848.
Kahnis. Lehre v. h. Geist. Breslau 1847.
Roßteuscher. Die Gabe der Sprachen. Marburg 1850.
Hilgenfeld. Die Glossolalie in der alten Kirche. 1850.
Maier. Die Glossolalie des ap. Zeitalters. 1855.
Thiersch, Heinr. W. J. Gesch. d. Kirche im ap. Zeitalter. 2. Aufl. Frankfurt 1857.
Landt. Über d. Gabe d. Sprachen im ap. Zeitalter. Glückstadt 1870.
Gunkel. Die Wirkungen des h. Geistes nach den popul. Anschauungen der apost. Zeit u. n. d. Lehre des Paulus. 1888.
Tholuck. Über d. Wunder i. d. kath. Kirche, 1. u. 2. Kap. Vermischte Schr. 2. Aufl. S. 15 ff.
Pfeiffer. Das Charisma u. d. geistl. Amt. Deutsche Zschr. 1853. No. 47. 48.
Hofmann, v. Comm. zu 1 Cor. 12—14.
Neander. Gesch. d. Pflanzung ꝛc. S. 180 ff.
Lange, J. P. Das apostol. Zeitalter. II. 554 ff.
Baur, F. Chr. Paulus der Ap. Jesu Christi. 1. Aufl. S. 559.
Herzog, R. Encycl. 2. Aufl. Art. Geistesgaben von Cremer. Art. Zungenreden von K. Schmidt. 1. Aufl. von Keim.
Cremer. Bibl. theol. Wörterb. d. neut. Gräcität. 8. Aufl. S. 992. Art. χάρισμα. S. 251. Art. γλῶσσα.
Olshausen. In Stud. u. Krit. 1829. S. 538 ff. (üb. Zungenreden).
Baur. In Tüb. Zschr. 1830. S. 78 ff.; in Stud. u. Krit. 1838. S. 618 ff. (Zungenreden).
Rückert. Der 1. Br. a. d. Korinth. 1836. Beil. II.
Bonwetsch. Zschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1885. (Zungenreden).
Buckmann. Die Wunderkraft bei den ersten Christen u. ihr Erlöschen. Zschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche. 1878. S. 216 ff.
Ritschl. Altkathol. Kirche. 2. Aufl. S. 475.
Wieseler. In Stud. u. Krit. 1838 u. 1860.
Eichhorn. Allg. Biblioth. der bibl. Lit. I. S. 91 ff. 775 ff. II. S. 755 ff. III. S. 322 ff.
Bäumlein. In Stud. der evangel. Geistl. Württembergs. 1834.
Kling. In Stud. u. Krit. 1839.
Heinrici. Das 1. Sendschr. des Ap. Paulus a. d. Kor. 1880.

Everling, Otto. Die paulinische Angelologie u. Dämonologie. Ein bibl. theol. Versuch. Gött. 1888.
Grosch, Herm. Über Doxa im Ev. des Johs. u. in d. Briefen des Paulus. Berlin 1887.
Rusmeyer, Mich. Christ. Commentatio de palo Pauli seu angelo Satan apostolum affligente. Gryphiswaldiae 1731.
Herzog Realencycl. Art. Herz: 1. Aufl. v. Oehler, 2. Aufl. v. Delitzsch.
Cremer. Bibl. theol. Wörterb. d. neutest. Gräcität. 8. Aufl. S. 522 ff. Art. καρδία.

Stellenregiſter.

Römer.

	Seite
1 3	16
4	78. 80
9	46. 47
19. 20	67
20	42. 43. 93
21	24. 26
24	13. 24. 25
26	13
27	13
28	41
2 5	24
9	33. 48
15	26. 68
28. 29	90
29	25
3 20	16
23	18
4 1	16. 77
18	77
19	76
5 2	19. 20
5	25. 98
12	18. 64
12. 15. 17. 19	65. 66
13. 14	64
18	18
21	52
6 2	74
4	20. 22. 78. 82
4. 5	74
5	81
6	89
7	74. 90
10	74
11	74. 81
12. 13	52. 74
16	64
20	62
6 21. 23	12. 64
23	18. 73
7 4	90
5	58
7	67. 69
7 ff.	42. 54. 55. 68
8	53
8—10	69
9	51
9. 10	63
10	51
11	52. 53. 59
12. 13	69. 70
13	73
14	67. 78
15	51
15—23	42. 43
16	67
17. 18	51
19	97
22	68
22. 23	61. 91. 92
23. 24	64
23—25	43. 51. 62
24	7. 63
25	41. 61
8 2	64. 88
3	52. 53. 70
4	97
5. 6. 7	59
6	31. 62. 80
7	62
9	88
9. 10	81
9—11	79
10	6. 78
11	8. 11
12	74
13	12. 87
14	97
8 14. 15	98
15	86
16	46. 80. 85
17—19. 21	21
21	109
23	8
26	81
9 2	25
3	16
4	19
5	16
6—8	77
11	80
10 1	25
6	26
11 3	32
14	16
36	19. 79
12 2	41. 43. 93
4. 5	6
6	106
7	107. 108
8	109
11	78
13 1	32
14	58
14 5	42
15 13	84
16	98
19	76
27	14
30	84. 98
16 4	32
18	13

1 Corinther.

	Seite
1 10	41
17	59
26	59
29	16

	Seite
2 4	96
4. 5	94
4—6	59
8	20
8	78
10	96
10. 11	79. 80
11	38. 39
	47. 96. 97
12	75. 97
13	59. 94
14	3. 93
16	41
3 18	93
4 5	25
14	43
14. 15	77
17	77
5 3 ff.	75
5	64
6 13	13
15. 16	6
16	16
18	13
7 7	106
28	18. 48
37	26
8 13	16
9 11	14
10 2	82
3. 4	76
4	78. 82
16	14
17	15
18	16
11 7	19
30	14. 15
12 1	106
3	108
4	106
8	107
9. 10	108
10	101. 104. 108
12 ff.	107
12. 13	6
13	81
14	6
19. 20	6
28	101. 104. 109
13 2	107. 108
9	110
12	110
14 1	106

	Seite
14 2	104
3	103. 107
4	104. 105
5	106. 107
6	107
13	105. 107
14	40. 102. 104
15—17	104
16	101
18. 19	104
19	107
23	101
25	24
26	107
27. 28	105. 107
30	105
31	107
32	105
15 6	11
22	12
35 ff.	7
37—39	15
37. 38. 40	5
39 ff.	21. 22
40	19
42	18
43	19
44	7
45	29. 71
46	46
46. 47	28
47 ff.	15
50	18
51 ff.	12. 65
52 ff.	22
53	13
56	64
16 18	47

2 Corinther.

1 12	59
17	58
22	25
23	33
2 4	25
13	47
16	12
3 3	15
6	78
7	78
7. 8	19
14	41
15	26

	Seite
3 17. 18	78
18	20
4 4	20. 53. 59. 91
6	20. 96
11	18
13	84
16	91
17	20. 92
5 1	7
4	12. 23
8	7
10	9
12	24
6 8	19
11	25
7 3	25
5	18. 48
13	47
11 3	41
18	17
12 1—4	99. 100. 105
7	18. 63
15	33
21	43

Galater.

1 12	100
15	13
16	16
2 2	100
16	16
19	90
20	16. 81. 86. 90
3 7	84
14	83
27	90
4 6	86
13	18
23	16
28. 29	77
29	76. 84
5 5	83
16	58
17	62. 87. 109
18	97
19 ff.	58
22. 23	98
24	58. 89
6 8	12. 17
12	17

Epheſer.

1 3	80

	Seite
1 17	19. 79
18	26
2 1	63
1—3	55
2	75
2. 3	54
3	31. 58. 62
6	80
11	15
18	98
3 3	100
16	19. 22. 92
17	81. 84
20	42
4 17	41
18	25
22	88
23	39. 40. 41. 93
24	88. 90
27	53
5 14	63
19	25
31	16
6 5	17. 26
6	26. 32
11 ff.	53
12	75
16	58
18	47
22	25

Philipper.

1 7	25
22	16
23	11
27	33
2 2	33
13	98
19	33
20	33
30	32
3 4	17
3 11	11
12	109
19	13
21	7. 8. 9. 20
4 7	25. 40
23	40. 47

Coloſſer.

1 8	98
9	94
11	22
12	20
15	91
2 1	17
2	25
5	17. 75
11	7. 9. 89
12	74. 84
13	63
15	53. 54. 73
18	31. 41. 62
3 4	20
9. 10	88
10	90. 96
11	6
15	6. 25
16	25
22	17. 26
23	32

1 Theſſalonicher.

2 8	32
12	20
17	25
18	63
3 5	53
13	25
4 13	11
15	100
17	22. 23. 99
5 10	11
14	33. 43
5 19	78
23	98. 109

2 Theſſalonicher.

1 9	22
9. 10	21
2 2	41. 75
13	98
14	20
17	26
3 5	25

1 Timotheus.

1 5	25. 32
7	42
20	64
3 6	65
16	20
4 1	75
14	83
5 22	83
6 5	41
16	19

2 Timotheus.

1 6	83
7	78. 98
2 7	42
20	54
3 8	41
4 22	47

Titus.

1 4	84
15	41
3 3	41
5	82. 85
6	109
15	84

Philemon.

v. 10	77
25	46. 47

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth.

Date Due

ACULTY
FACUL
FACULTY

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01014 4246